

Información Importante

La Universidad de La Sabana informa que el(los) autor(es) ha(n) autorizado a usuarios internos y externos de la institución a consultar el contenido de este documento a través del Catálogo en línea de la Biblioteca y el Repositorio Institucional en la página Web de la Biblioteca, así como en las redes de información del país y del exterior con las cuales tenga convenio la Universidad de La Sabana.

Se permite la consulta a los usuarios interesados en el contenido de este documento para todos los usos que tengan finalidad académica, nunca para usos comerciales, siempre y cuando mediante la correspondiente cita bibliográfica se le de crédito al documento y a su autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, La Universidad de La Sabana informa que los derechos sobre los documentos son propiedad de los autores y tienen sobre su obra, entre otros, los derechos morales a que hacen referencia los mencionados artículos.

BIBLIOTECA OCTAVIO ARIZMENDI POSADA
UNIVERSIDAD DE LA SABANA
Chía - Cundinamarca

**EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE RAZONABILIDAD PRÁCTICA EN EL DEBATE
CONTEMPORÁNEO: LA CUESTIÓN SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN EPISTEMOLÓGICA Y
METODOLÓGICA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE**

Trabajo de grado para optar al título de filósofo

Presentado por
Cristian Camilo López Lerma

Dirigido por
Prof. Dr. Claudia Patricia Carbonell Fernández

Programa de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas
Universidad de la Sabana
Noviembre, 2016

Γνώθι Σεαυτόν

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
CAPITULO I: EL PANORAMA CONTEMPORÁNEO DEL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO Y METODOLÓGICO DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE	13
1. Génesis y desarrollo histórico de las ciencias del hombre	13
1.1 La polémica entre ciencias del espíritu, ciencias humanas y ciencias sociales	13
1.2 Metodología, explicación, comprensión: positivismo y hermenéutica	15
1.2.1 Positivismo decimonónico.....	16
1.2.1.1 Comte y el monismo metodológico.....	17
1.2.1.2 Durkheim y la ciencia positiva en las disciplinas sociales	18
1.2.2 Hermenéutica de las ciencias del hombre	19
1.2.2.1 Dilthey y las ciencias del espíritu.....	20
1.2.2.2 Weber y el intento de una hermenéutica social.....	21
1.2.3 La labor crítica en torno a la “fundamentación” de las ciencias del hombre .	23
1.2.3.1 Racionalismo crítico	23
1.2.3.2 Teoría crítica	28
2. Rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo XX	34
2.1 Situación histórica	34
2.2 “Somos lo que hacemos y decimos”. Identidad humana y realidad social desde los elementos de la acción y el discurso en H. Arendt.....	35
2.3 El problema de la “fundamentación” de la ética aristotélica en H. Gadamer	41
3. El carácter hermenéutico-histórico de la génesis de las ciencias del hombre	50
CAPÍTULO II: EXIGENCIAS BÁSICAS Y APORÍAS: HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL MODO DE SER PECULIAR DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA.....	53
1. Introducción.....	53
2. La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas.....	56
2.1. Primera exigencia: <i>Vita rationabilis</i>	58
2.2 Segunda exigencia: <i>Aequalitas valorum</i>	59
2.3 Tercera exigencia: <i>Aequalitas intersum valores personae</i>	60
2.4 Cuarta exigencia: <i>Non reducere vitam ad proiectem particularis</i>	61
2.5 Quinta exigencia: <i>Compromissum proiectibus</i>	62
2.6 Sexta exigencia: <i>efficientia in actus</i>	63

2.7 Séptima exigencia: <i>Omnis bonum humanus in proiectibus participare debet</i>	67
2.8 Octava exigencia: <i>Actus moralis secundum bonum communis in societas</i>	68
2.9 Novena exigencia: <i>Actus moralis secundum vox conscientiae</i>	69
3. El carácter aporético de la razonabilidad práctica	72
3.1 Primera aporía: La “aplicación” de lo universal a lo particular	72
3.2 Segunda aporía: El desconocimiento de la obligatoriedad implícita en la norma en su aplicación a un obrar determinado	74
3.3 Tercera aporía: El poder determinante objetivador institucional del <i>campo circunstancial</i>	76
4. Objeciones y matices en torno al carácter estructural y aporético de la razonabilidad práctica	78

CAPÍTULO III: EXPOSICIÓN DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA EN LA ÉTICA

NICOMÁQUEA	83
1. Introducción	83
2. Ocurrencias en los términos clave para la selección de los pasajes	86
3. Ejes temáticos en torno al Λόγος de la ética aristotélica	87
3.1. Ciencia política, Πρᾶξις y experiencia.....	87
3.1.1 Justicia, ley y razón	90
3.1.2 La relación entre justicia y política	92
3.2 El bien humano como una actividad del alma	93
3.2.1 Una vida conforme a la razón	95
3.3 Naturaleza racional e irracional, Κρασία y Ακρασία	96
3.3.1 Razón, Κρασία y Ακρασία.....	98
3.3.2 Recta razón y Ακρασία.....	100
3.4 La relación entre la razonabilidad práctica y el <i>campo circunstancial</i> como escenario en el que se determinan las virtudes y los vicios	101
3.5 Deliberación, prudencia y experiencia práctica	103
3.5.1 Dificultades para la determinación del término medio	105
3.5.2 Virtud y término medio	107
3.5.3 La estricta relación entre recta razón y término medio	108
3.6 Sobre la naturaleza de la Προαίρεσις	109
3.6.1 Elección y razón verdadera.....	110
3.6.2 Deliberación y bien práctico	112
3.7 Τέλος y verdad práctica	113
3.8 Sobre la naturaleza de la Φρόνησις.....	115

3.8.1 La relación entre recta razón y Φρόνησις	117
3.9 La Παιδεία como una iniciación en el camino hacia la recta razón	117
3.9.1 Εξις y razón	120
3.9.2 El hábito como disposición para escuchar a la razón.....	121
4. La universalidad peculiarmente particular de la razonabilidad práctica	122
CAPÍTULO IV: EL CARÁCTER UNIVERSAL DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA	125
1. Introducción.....	125
2. Consideraciones preliminares en torno a la exposición de la postura universalista .	128
3. El carácter hermenéutico-dialéctico de la <i>realización</i> de lo <i>prácticamente</i> universal en lo particular.....	129
4. La justificación de la postura universalista a partir de la experiencia, la auto-referencialidad y la verdad práctica	133
5. La verdad práctica como fundamento histórico del saber moral aristotélico	138
CONCLUSIONES	145
BIBLIOGRAFÍA.....	151

INTRODUCCIÓN

El propósito del presente trabajo surgió a raíz de la siguiente pregunta: ¿Por qué el positivismo es insuficiente para desarrollar las ciencias sociales? Una breve consideración en torno a esta pregunta supone dos cuestiones, a saber, que el positivismo *ya* es insuficiente, y que el hecho de mencionar el término “ciencias sociales” conlleva a indagar los otros dos órdenes de ciencias adscritos al mismo campo: las ciencias del espíritu y las ciencias humanas. En cuanto a la primera cuestión, es evidente que no basta con afirmar, así sin más, que el positivismo ya sea insuficiente; se debe, por lo tanto, buscar y señalar las causas por las cuales se presupone su insuficiencia. Una vez hecho esto, se podrá indagar en profundidad las causas explícitamente filosóficas por las cuales es efectivamente insuficiente. En cuanto a la segunda cuestión, es necesario diferenciar, si es posible, los tres órdenes de ciencias anteriormente mencionados. La diferenciación es necesaria porque de ella dependerá el correcto abordaje de un posible estatuto epistemológico y metodológico de este tipo de ciencias. Con esto se manifiesta el carácter metodológico y epistemológico subyacente a la pregunta-propósito de este trabajo.

Tanto la primera como la segunda cuestión invitan a una búsqueda dilucidatoria eminentemente histórico-filosófica, que representa el objetivo del primer capítulo. En efecto, si se presupone la insuficiencia al interior del positivismo, es porque hay una serie de condiciones socio-históricas y culturales que indican un problema metodológico y epistemológico relacionado con la propuesta científica del positivismo. Para saber en qué consiste dicha propuesta, se debe indagar directamente la génesis histórico-filosófica del propio positivismo. Dicha indagación entra en consonancia con la segunda cuestión, pues a partir del nacimiento del positivismo y en reacción a éste aparecieron las ciencias sociales, las ciencias humanas y las ciencias del espíritu. Empero, se debe indicar que dicha reacción no fue clara, ya que el positivismo asumió, en gran parte, la misión de desarrollar estas ciencias; de modo que hubo defensores tanto del positivismo como del anti-positivismo dentro del mismo margen de los tres órdenes de ciencias. El hecho de indicar que el positivismo tuvo la iniciativa de desarrollar las ciencias garantiza la validez de la pregunta-propósito de este trabajo. El desarrollo de estos planteamientos constituirá la primera parte del primer capítulo.

Lo anterior explica, en alguna medida, las causas por las cuales se presupone la insuficiencia del positivismo. Dichas causas son evidentemente histórico-filosóficas, pues remiten a la génesis de las tres órdenes de ciencias, y en su interior la disputa entre el positivismo y el anti-positivismo. Para que haya una disputa son necesarios, por lo menos, dos adversarios, uno a favor y el otro en contra respecto a un asunto. Pues bien, los anti-positivistas advirtieron una cierta anomalía, una irregularidad, en la propuesta positivista para el desarrollo de las ciencias. Esta advertencia, esta sospecha, valida la presuposición de la insuficiencia del positivismo.

En cuanto a la segunda parte del primer capítulo, se presentará la indagación propiamente filosófica de la insuficiencia efectiva del positivismo. Esta búsqueda tampoco escapa de las apreciaciones histórico-filosóficas, pero sí remiten, en una segunda instancia, a una consideración de corte más filosófico sin dejar atrás el apartado histórico, tan importante para el análisis filosófico. El vínculo entre lo filosófico y lo histórico viene validado por la propuesta hermenéutica y fenomenológica, dos ámbitos que tendrán repercusiones decisivas a la largo del desarrollo de este trabajo. Pues bien, bajo esta perspectiva entra en la escena histórica el intento de rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica. Así, aparece el primero de los objetivos principales de este trabajo: justificar

desde la razonabilidad práctica el desarrollo del posible estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre. Con el intento de rehabilitación de la filosofía práctica, aparecerá la propuesta de una posible forma metodológica y epistemológica para el desarrollo de las ciencias del hombre.

Ahora bien, no basta con señalar histórica y filosóficamente el acontecimiento del intento de rehabilitación; es necesario, además, analizar y exponer los contenidos temáticos de dicho intento. Para tal efecto, se recurrirá a las dos figuras principales de ese debate: H. Arendt y H. Gadamer. Se dedicará un subcapítulo a cada uno, en los que se expongan sus principales aportes al intento de rehabilitación. En el caso de H. Arendt, se hará desde la identidad social y el discurso; en H. Gadamer se hará desde la actualidad hermenéutica de Aristóteles, bajo el problema de la “fundamentación” de la ética aristotélica. En el análisis de lo planteado por H. Arendt, se llegará a la realización de que la razonabilidad práctica es esencialmente social, un paso clave que garantiza su pertinencia para el desarrollo de las ciencias del hombre, al ser éstas esencialmente sociales; en el caso de H. Gadamer, se advertirá el problema neurálgico de la razonabilidad práctica: cómo dar cuenta de la realización de lo universal en lo particular de las situaciones en concreto, esto a la luz de la “naturaleza” del obrar moral. Así, nace el segundo objetivo principal: explicar y argumentar la validez universal de la razonabilidad práctica, esto con el fin de salvarla tanto del relativismo como del normativismo (éticas normativas).

Las conclusiones parciales de la segunda parte del primer capítulo marcan el sendero para que transite el propósito del segundo capítulo: indagar y analizar la naturaleza de la razonabilidad práctica. En efecto, si se analiza su naturaleza, se podrá determinar por qué resulta problemática la realización efectiva de la razonabilidad práctica en lo particular de las situaciones. Para llevar a cabo dicho análisis, se observará el carácter estructural de la razonabilidad práctica, traducido en unas ciertas exigencias propuestas por el filósofo iusnaturalista J. Finnis, exigencias que, como se advertirá, son en realidad conceptos pre-morales, claves para argumentar la insuficiencia teórica de la razonabilidad práctica, pero necesarios para justificar la realización de lo universal en lo particular, como se verá más adelante. En segundo lugar, se analizará el carácter problemático de la razonabilidad práctica, traducido en tres aporías señaladas por el filósofo W. Wieland. Estas aporías aparecen como resultado del intento de “aplicación” de lo universal a lo particular; y se debe tener en cuenta que Wieland espera una “aplicación” de la razonabilidad práctica, como si esta, en su estricta universalidad, se tuviese que enfrentar rígidamente a una realidad social, particular y contingente que le fuese completamente ajena. Esto indica, a todas luces, que el carácter problemático aparece cuando se considera la universalidad de la razonabilidad práctica en un único sentido: el sentido estricto.

Tanto el carácter estructural como problemático de la razonabilidad práctica conlleva a la indagación de su génesis, pero ya no será esta vez desde una perspectiva histórico-filosófica (el intento de rehabilitación), sino desde una propiamente filosófica. Este será el propósito del tercer capítulo. Lo propiamente filosófico de la indagación remite directamente a la figura de Aristóteles, pues fue él quien planteó el concepto de la razonabilidad práctica como tal. Por este motivo, será necesario indagar en su pensamiento, y el lugar más apropiado será su obra *Ética Nicomáquea*. El método de la indagación consistirá en el comentario y análisis de los pasajes más relevantes de la obra; el criterio de la relevancia yace en la identificación de los términos griegos clave que indiquen el carácter razonablemente práctico del obrar moral. Con el análisis de estos pasajes distribuidos en unos ciertos ejes temáticos, se buscará la argumentación del tercer

objetivo principal: mostrar el carácter plurisignificativo de la razón. Con la realización de este objetivo, se podrá justificar una forma peculiar de la razón que dé cuenta de la universalidad de la razonabilidad práctica en un sentido amplio. Este sentido será clave para hablar ya no de una “aplicación” de lo universal a lo particular, sino de una realización de lo universal en lo particular. El análisis de los pasajes de la obra de Aristóteles garantiza esta tesis.

No obstante, es necesario explicar de qué manera se realiza lo universal en lo particular de las situaciones concretas, así como la relación entre esta postura universalista de la razonabilidad práctica con las ciencias del hombre. Estos serán los propósitos del cuarto y último capítulo del presente trabajo. Tales propósitos implican la posible respuesta al cuarto y quinto objetivo principal: qué se entiende por “ciencia” cuando se habla de “ciencias del hombre”, y por qué el positivismo es definitivamente insuficiente para desarrollar las ciencias. Para llevar a cabo dichos objetivos, se recurrirá, como apoyo, a la postura universalista de la razonabilidad práctica defendida por el filósofo francés P. Aubenque.

El desarrollo de este trabajo se enfocará en el punto angular sobre el que se apoyará todo el discurso: el concepto de la razonabilidad práctica planteado por Aristóteles en su obra *Ética Nicomáquea*; esto es, que los capítulos propuestos discurrirán en torno a dicho concepto. Así pues, en el primer capítulo se expondrá su “renacimiento” a la luz de la génesis histórico-filosófica (rehabilitación); en el segundo capítulo, su carácter estructural y problemático; en el tercer capítulo, la indagación y análisis de los pasajes más relevantes de la obra que expone al concepto mismo; y en el cuarto capítulo, la explicación y argumentación conclusiva de la realización del concepto peculiarmente universal de la razonabilidad práctica en lo particular de las situaciones. A lo largo de estos capítulos se recurrirá a los autores más pertinentes en lo relativo al tratamiento de la razonabilidad práctica, así como los acontecimientos y movimientos histórico-filosóficos. El abordaje metodológico de estos elementos se hará de dos maneras: una analítica y descriptiva de lo propiamente histórico y filosófico de la razonabilidad práctica; y una más técnica-filológica dedicada a la exposición, comentario y análisis de los pasajes de la *Ética Nicomáquea*.

La finalidad de este trabajo es la exposición, análisis y justificación del concepto aristotélico de la razonabilidad práctica, en su pertinencia para el desarrollo de las ciencias del hombre.

Los objetivos principales del presente trabajo son los siguientes:

1. Indagar desde la razonabilidad práctica aristotélica el desarrollo del posible estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre; esto con la finalidad, en parte, de indicar qué se entiende por “ciencia” cuando se habla de “ciencias del hombre”.
2. Explicar y argumentar, desde el carácter plurisignificativo de la razón, la validez universal (en un sentido amplio) de la razonabilidad práctica, esto con el fin de salvarla tanto del relativismo como del normativismo (éticas normativas).
3. Responder por qué el positivismo es definitivamente insuficiente para desarrollar las ciencias.

Como es de esperarse en el pensamiento y la actividad filosófica, el propósito central de este trabajo no será tanto la propuesta “definitiva” de la “fundamentación” del obrar moral y su relación con el posible desarrollo del estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre, como sí postular al candidato óptimo que *hic et nunc* ofrezca una respuesta provisional, pero suficiente y necesaria, para las problemáticas sociales relacionadas con el obrar moral. Proponer definitiva y rígidamente un modelo ético que oriente determinadamente al obrar moral, traicionaría al concepto mismo de la razonabilidad práctica, además de obnubilar uno de los elementos más interesantes y al que se le debe prestar atención en futuras indagaciones: el poder creativo y discursivo del hombre.

Por último, no deseo finalizar esta introducción sin antes agradecer, en primer lugar, a Dios por haberme otorgado la vida y la licencia para llevar a cabo este trabajo, a la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, al decano Dr. Bogdan Piotrowsky por su gran sugerencia, fruto de la cual es el primer capítulo del presente trabajo, a la profesora Dra. Claudia Carbonell por haber guiado mis trazos en este lienzo de la indagación filosófica, y especialmente al profesor Dr. Joaquín García-Huidobro, a quien debo la idea de la realización de la temática de este trabajo, así como la pregunta problema del mismo.

CAPÍTULO I

EL PANORAMA CONTEMPORÁNEO DEL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO Y METODOLÓGICO DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort¹.

1. GÉNESIS Y DESARROLLO HISTÓRICO DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

1.1 LA POLÉMICA ENTRE CIENCIAS DEL ESPÍRITU, CIENCIAS HUMANAS Y CIENCIAS SOCIALES

Los contenidos temáticos del presente trabajo tienen que ver, en un principio, con el desarrollo de las ciencias sociales. No obstante, es imperativo realizar, en primer lugar si es posible, una distinción entre ésta y las llamadas ciencias del espíritu y ciencias humanas; pues de esta necesaria aclaración dependerá la precisión de una posible determinación del estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias sociales².

Pues bien, entrar en esta distinción no es nada sencillo³. La ausencia de consenso entre estos tres tipos de ciencias es causa de que surja la polémica cuando se trata de

¹ “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”. L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, 6.52. p.137.

² De la determinación del estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias sociales dependerá el correcto abordaje de la pregunta acerca del tipo de “cientificidad” que las caracteriza. Una “cientificidad” determinada, desde luego, por la tradición histórica a partir del siglo XIX.

³ “El grupo de las ciencias es heterogéneo, y clasificar este grupo ha sido tarea muchas veces acometida y cuyo resultado no ha alcanzado una aprobación general. (...) Un tercer grupo estaría constituido por aquellas ciencias que se ocupan de los conceptos que se refieren a la percepción de los aspectos de la

establecer distinciones entre éstas. La razón principal que evita el consenso se remite a la falta de acuerdo en lo relativo a su quehacer; y puesto que la actividad de una ciencia está en estrecho vínculo con su estatuto metodológico, queda en entredicho su grado de cientificidad. Justamente allí la polémica centra su mirada.

La génesis de estas disciplinas, adscritas indistintamente a las tres “órdenes” de ciencias anteriormente mencionadas, aconteció en el siglo XIX⁴, un momento histórico en el que se hizo evidente la problemática social, la cual atrajo su consecuente reflexión, traducida en el nacimiento de la ciencia histórica (historicismo), sociológica, política, económica, psicológica, entre otras. Así, con todo, queda sin resolver si estas son realmente ciencias; y la respuesta se hace más problemática en tanto no se tenga un concepto claro de “ciencia” para compararlas.

Entonces, ¿por qué el título de “ciencia” a cada uno de estos intentos reflexivos de comprensión de la realidad social? La respuesta se halla en el ambiente de la época. En efecto, algunos exigieron que estas ciencias se adaptaran en lo metodológico al paradigma de las ciencias naturales⁵; mientras que otros defendieron la autonomía de las nuevas ciencias⁶. Así pues, es evidente que la polémica atestiguó el nacimiento de estas “ciencias”. Polémica que ya de por sí pone en duda la posibilidad de establecer con exactitud su estatuto científico.

De modo que la posible distinción entre las ciencias sociales, humanas y del espíritu se hace compleja en función de la falta de claridad en cuanto a una definición del concepto de ciencia. Esta falta de definición supone el núcleo teórico en torno al cual se hace problemática la fundamentación científica propiamente dicha. Por tal motivo, es necesaria una remisión al momento histórico de la polémica para poder ver, con mayor detenimiento, un posible concepto de ciencia aplicado a estas nuevas ciencias. Esta indagación puede arrojar algunas respuestas en lo relativo a la pregunta por el estatuto epistemológico y metodológico de las nuevas ciencias, así como una posible aclaración en lo que respecta a la distinción entre estas tres órdenes.

Puesto que el tema central de la dificultad para establecer una distinción entre estas tres órdenes de ciencias yace justamente en el estatuto epistemológico y metodológico, se hará uso del término, en adelante, “ciencias del hombre”⁷, las cuales incluyen dentro de sí el conjunto de las tres órdenes de ciencias anteriormente mencionadas. Y se hace así porque uno de los propósitos del presente capítulo no es tanto establecer diferencias y semejanzas entre las tres órdenes (pues es evidente que las tres

realidad que no son estrictamente naturales, y que son los sociales, culturales e históricos”. L. Nogueira, *Metodología de las ciencias sociales*, p. 61.

⁴ Cfr. J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 19.

⁵ Por ejemplo A. Comte y E. Durkheim.

⁶ Por ejemplo W. Dilthey y M. Weber.

⁷ Conviene aclarar que tal término no tiene pretensiones antropológicas. No se trata de abordar las presentes cuestiones desde una antropología filosófica, sino desde una filosofía en general. Y se hace de tal manera porque si fuera desde una antropología, el campo de la problemática se vería reducido a cuestiones antropocéntricas, y es evidente que las realidades sociales van más allá de una concepción antropológica en el sentido de que no sólo versan sobre el hombre sino también sobre el amplio abanico de sus interacciones sociales. Si se hace uso del término “ciencias del hombre”, se hace con el propósito de hablar de unas ciencias distintas de las naturales. Si no hubiera una mínima distinción entre estos tipos de ciencias, la polémica en torno a su génesis jamás se hubiera dado.

se refieren a las cuestiones humanas y sociales), sino indagar⁸ por la “naturaleza” de la forma metodológica y epistemológica más apropiada para el núcleo común de estas ciencias. El hecho de postular un problema metodológico y epistemológico como base para distinguir las tres órdenes de ciencias, y luego indicar que tal problema tiene que ver con un núcleo común al que estas pertenecen, por lo que no es necesario distinguirlas entre sí, podría parecer a primera vista una contradicción, pero no lo es. El núcleo común al que pertenecen las tres órdenes de ciencias carece de una determinación de su contenido metodológico y epistemológico; lo que sí está claro, es que dicho contenido (sea el que sea y si se puede determinar a cabalidad) difiere de la forma metodológica y epistemológica de las ciencias naturales. Justamente allí yace el problema a indagar en el presente capítulo, a saber, si el positivismo (como forma efectiva del quehacer científico con pretensiones im-positivas de la forma metodológica y epistemológica de las ciencias naturales sobre las ciencias del hombre) es insuficiente para desarrollar las ciencias del hombre. Por lo tanto, el interés no se centra tanto en la distinción entre las tres órdenes de ciencias, como sí en el aspecto metodológico y epistemológico de su núcleo común y sus diferencias respecto a las ciencias naturales. Si se inició el presente capítulo con el problema de la distinción entre las tres órdenes de ciencias, es porque así lo sugiere el contexto histórico en el que se presentó dicho problema, lo que no significa que las tres órdenes sean completamente diferentes entre sí.

Precisamente la problemática en torno al estatuto epistemológico y metodológico es la que conforma el objeto de interés del presente capítulo. Para efectos del objeto propuesto, se realizará una breve exposición histórica en la que se señale tanto la génesis de las ciencias del hombre como el estado de la cuestión problemática; y dado que se trata de una exposición, no se profundizará en tales cuestiones, pues el interés del presente capítulo, en su primera parte, centra su mirada en el panorama contemporáneo de las disputas filosóficas, sociológicas y científicas en torno a la fundamentación y validación de las ciencias del hombre. Y a partir de tal interés, se podrá preparar el camino para el abordaje de la cuestión de la rehabilitación de la filosofía práctica (la segunda parte de este capítulo) con su propio campo problemático.

1.2 METODOLOGÍA, EXPLICACIÓN, COMPRESIÓN: POSITIVISMO Y HERMENÉUTICA⁹

La génesis de las ciencias del hombre¹⁰, durante el siglo XIX, tuvo un inicio parecido al de las ciencias naturales durante la “Revolución Científica”¹¹. Hubo un estudio sistemático del hombre en ámbitos sociales y antropológicos, encaminados al nacimiento de ciencias como la historiografía (Ranke y Mommsen), lingüística y filosofía (W. von

⁸ Lo que no significa, de ninguna manera, “establecer” la “naturaleza” de esta forma, pues *no se sabe* si acaso exista un método *independiente* para este tipo de ciencias. Intentar saber esto es uno de los objetivos del presente trabajo.

⁹ Cfr. J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 27 y ss.

¹⁰ El concepto “ciencias del hombre” hace referencia indistintamente tanto a las ciencias del espíritu como las sociales y humanas. Se usa para hablar de las tres sin distinción alguna.

¹¹ “Se trata de un poderoso movimiento de ideas que adquiere en el siglo XVII sus rasgos distintivos con la obra de Galileo, que encuentra sus filósofos desde perspectivas diferentes en las ideas de Bacon y de Descartes, y que más tarde llegará a su expresión clásica mediante la imagen newtoniana del universo, concebido como una máquina, como un reloj. G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, p. 171.

Humboldt, R. Rask y J. Grimm), antropología social (Tylor), sociología (Saint Simon, Comte, Spencer y Marx)¹².

Así, con todo, el auge de estas ciencias no fue producto del azar. Hay una explicación historiográfica y social del nacimiento de las mismas, traducida en el gran acontecimiento histórico que revolucionó el mundo social: La Revolución Francesa. Tal acontecimiento significó el despertar de una conciencia social, la cual, habiendo existido desde que existen las sociedades, no había enfrentado hasta el momento una situación crítica que pusiera en cuestionamiento su funcionalidad al compás de una armonía cósmica¹³.

El despertar de la conciencia social significó el enfrentamiento a una crisis consistente en el apartado práctico de su organización, y a su ignorancia teórica en lo relativo a la comprensión de los fenómenos sociales. Este acontecimiento histórico-social y crítico supuso el trazado del sendero por el cual transitarían las nacientes ciencias del hombre. La principal condición que preparó dicho sendero fue la necesidad de un reordenamiento social y la búsqueda de un equilibrio, el cual se manifestó bajo la forma de un acto consciente, reflexivo y crítico de la sociedad¹⁴.

1.2.1 POSITIVISMO DECIMONÓNICO

Así pues, el siglo XIX presenta un panorama en el que hay unas ciencias naturales sólidamente constituidas (Galileo y Newton), y a su lado unas ciencias del hombre cuyos logros significarían los escalones para estar a la altura de las ciencias naturales. La pretensión científica de las ciencias del hombre implicó que su forma metodológica dirigiera la mirada hacia el estatuto metodológico de las ciencias naturales. Este discurso metodológico corresponde a una de las anteriores posturas señaladas: la que exige que las nuevas ciencias se adapten en lo metodológico a las ciencias naturales.

A esta postura se le conoce como *filosofía de la ciencia del positivismo decimonónico*¹⁵, representada principalmente por A. Comte y J. Stuart Mill. Este positivismo se caracteriza por perseguir el modelo de la ciencia galileana y newtoniana en su aplicación al desarrollo de las ciencias del hombre. Bajo cuatro aspectos, según Mardones, se formula su contenido:

1. *El monismo metodológico*. Sugiere una unidad de método en el abordaje de los objetos de la ciencia, lo que quiere decir que, aun cuando haya diversidad en los objetos, sólo de una manera unívoca¹⁶ será posible la explicación de lo auténticamente científico.

¹² Cfr. J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 27.

¹³ La idea, propia del Renacimiento, según la cual el hombre es un microcosmos, funciona como el efectivo catalizador de una cierta "inconsciencia social". En efecto, hasta la Revolución Francesa, todo el orden social era concebido dentro de los márgenes de una armonía cósmica incuestionable y, en algún sentido, mecanicista. Véase el pensamiento de Nicolás de Cusa.

¹⁴ "También fueron necesarias sin duda las amenazas que después de la Revolución han pesado sobre los equilibrios sociales y sobre aquello mismo que había instaurado la burguesía, para que apareciera una reflexión de tipo sociológico". M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 335.

¹⁵ Cfr. J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 28.

¹⁶ Esta primera característica, como es evidente, ya de por sí problematiza el desarrollo de las ciencias del hombre. Pues, como quedará señalado en el capítulo correspondiente a la determinación del modo de

2. *El modelo o canon de las ciencias naturales exactas.* La unidad de método, para que sea unidad, requiere de un canon metodológico ante el cual se evalúen las ciencias nacientes para determinar su grado de desarrollo y perfección. Este canon estaba constituido por la ciencia físico-matemática (Galileo y Newton), que media la cientificidad de las nuevas ciencias.
3. *La explicación causal como característica de la explicación científica.* La ciencia natural, como se entiende en este caso, tiene por objeto responder y dar explicación de las causas de los hechos. Estas explicaciones son causalistas. En la búsqueda de una explicación causal, los hechos individuales pueden ser explicados a partir de una ley general de la naturaleza. Que una ley general pueda explicar hechos individuales y de una sola manera, indica univocidad en el método.
4. *El interés dominador del conocimiento positivista.* “La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se triunfa de la naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica”¹⁷. El conocimiento positivo dirige su interés hacia el control y dominio de la naturaleza. Pero tal dominio y control exige una actividad cosificadora de todo objeto de la investigación científica. Y en lo que respecta a las nuevas ciencias, ni el hombre se salva de esta cosificación. “Cuando la razón se unilateraliza hacia este lado y absolutiza sus posiciones, estamos ante lo que Adorno y Habermas denominan la razón *instrumental*”¹⁸.

Este contenido, propio del positivismo científico, tiene la pretensión de desarrollar las ciencias del hombre (social, histórica, económica, política, psicológica...). Su desarrollo depende esencialmente de los parámetros establecidos por el ideal de una física matemática y de acuerdo con un monismo metodológico con pretensiones científicas.

1.2.1.1 COMTE Y EL MONISMO METODOLÓGICO

El monismo metodológico con pretensiones científicas se ve claramente en la figura de Comte, quien vio la ley fundamental de la historia y del progreso en tres estadios¹⁹ que desembocan en el positivo. Tal idea de progreso se ve realizada en función de una unidad de método exigida por un ideal físico-matemático de la ciencia y la aplicación de unas leyes generales para una explicación causal.

En tal caso, el monismo metodológico es cómplice de unas pretensiones científicamente positivistas bajo una dirección unívoca. En efecto, si se sigue el camino

ser de la razonabilidad práctica (capítulo III), los asuntos humanos que son objeto de la ética no versan sobre lo universal y necesario, sino sobre lo particular y contingente. Y este segundo aspecto no admite explicaciones unívocas sino una *comprensión* desde la plurisignificatividad.

¹⁷ F. Bacon, *Novum Organum* (1620) libro I, aforismo 3.

¹⁸ J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 30.

¹⁹ A saber, el teológico (ficticio, mitológico); el metafísico (especulativo-abstracto), y el positivo (científico: ciencias positivas empíricas).

del progreso trazado por Comte, se llegará a la realización de que el estadio positivo determina, bajo una única mirada, lo *real* como lo opuesto a lo *quimérico*²⁰. Y se trata de lo *real* como lo únicamente susceptible de ser conocido y validado por el discurso científico.

La palabra positivo designa lo *real*, por oposición a lo quimérico: en este aspecto, conviene plenamente al nuevo espíritu filosófico, caracterizado así por consagrarse constantemente a las investigaciones verdaderamente asequibles a nuestra inteligencia, con exclusión permanente de los impenetrables misterios con que se ocupaba sobre todo en su infancia. (...) entonces recuerda, en filosofía, el destino necesario de todas nuestras sanas especulaciones para el mejoramiento continuo de nuestra verdadera condición, individual y colectiva, en lugar de la vana satisfacción de una estéril curiosidad²¹.

Una concepción así rompe toda relación con una capacidad comprensiva de la realidad. La *Explicación* como sucedánea de la *comprensión* en clave progresista reduce la realidad a términos fácticos; esto es, que la inteligencia se ciña a lo únicamente comprobable y verificable. Esta consigna, propia del positivismo, es la adecuada (hasta cierto punto) para el desarrollo de unas ciencias de la naturaleza; pero no es extensible para una explicación *total* en términos causales y constatativos del complejo entramado de las relaciones humanas, o fenómenos sociales, o asuntos humanos, o expresiones del espíritu. Una breve explicación del por qué no es extensible se halla en la naturaleza contingente de las acciones humanas. Lo *meramente* contingente no permite, al parecer, un monismo metodológico, pues aquello que puede ser de otra manera no se puede estudiar desde un criterio causal fijo y predeterminado, y mucho menos predictivo.

Así, parece ser que, ante el positivismo iniciado por Comte, es necesaria una forma de la razón que incluya dentro de sí una disposición de apertura a lo contingente y que sea capaz de asumir lo relativo de aquello que puede ser de otra manera, sin volverse relativista. Esta forma es la razonabilidad práctica, la cual será el objeto de estudio en los siguientes capítulos.

1.2.1.2 DURKHEIM Y LA CIENCIA POSITIVA EN LAS DISCIPLINAS SOCIALES

Durkheim aparece como el gran exponente de la aplicación de la ciencia positiva para el desarrollo de las ciencias sociales. Su obra *Las reglas del método sociológico* supuso una reflexión sobre el método científico en la investigación social. Allí ve, en los fenómenos sociales, una concepción del “hecho social”; y en tanto “hecho”, su respectiva explicación en términos causales, de manera que los objetos sociales, susceptibles de estudio, se cosifican en favor del rigor y la objetividad propios de las ciencias naturales.

La conjunción de las anteriores premisas configura la labor del “científico social”. En efecto, el científico social ve en los fenómenos sociales una serie de datos susceptibles de ser estudiados con todo el rigor y crítica que el método científico demanda. Ciertamente, no se puede negar que los fenómenos sociales ofrecen datos dignos de ser estudiados, pero esto no implica *necesariamente* una metodología propia de las ciencias naturales. El hecho de que sea posible estudiar los fenómenos sociales no es una señal inequívoca de que se deban estudiar a la luz de una metodología estrictamente científica (ciencias naturales). Esta metodología científica reduce a la mera *explicación* y cosificación

²⁰ Cfr. A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, p. 57.

²¹ *Ibid*, p.57.

aquellos fenómenos que, dado su carácter contingente, alcanzan el nivel de la *comprensión*, digno de un estudio hermenéutico.

En lugar de observar las cosas, de describirlas, de compararlas, nos contentamos con cobrar conciencia de nuestras ideas, analizándolas y combinándolas. En lugar de una ciencia de las realidades, no practicamos más que un análisis ideológico. Sin duda, este análisis no excluye todo tipo de observación. Podemos apelar a los hechos para confirmar estas ideas o las conclusiones que extraemos de ellas. Pero en ese caso los hechos solo intervienen secundariamente, con el carácter de ejemplos o de pruebas confirmatorias; no son el objeto de la ciencia. (...) Es evidente que este método no podría aportar resultados objetivos²².

La mera *explicación* y cosificación se traduce en un método científico descriptivista que, aplicado al desarrollo de las ciencias sociales, las despoja de toda valoración moral, pues ¿qué moral hay en la ciencia *qua* ciencia? La ciencia es simplemente ciencia. Los asuntos que versan sobre lo humano y social tienen como eje central el campo moral. Es difícil (por no decir imposible) concebir el entramado de las acciones humanas y sociales al margen de lo moral²³.

1.2.2 HERMENÉUTICA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

Así como surgió la tendencia positivista, igualmente apareció la contraparte que iniciara el debate: una tendencia “anti-positivista” (que en realidad es anti-positivista en apariencia), cuya metodología reviste una forma hermenéutica²⁴. Sus representantes principales fueron los filósofos, historiadores y científicos alemanes Droysen, Dilthey, Simmel y Max Weber, así como los neokantianos Windelband y Rickert. El denominador común que caracteriza las posturas “anti-positivistas” de estos pensadores se halla en un rechazo a:

- Las pretensiones científicas del positivismo.
- El monismo metodológico.
- La física matemática como canon ideal regulador de toda explicación científica.
- El afán predictivo y causalista y la reducción de la razón a razón instrumental²⁵.

²² E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, p. 40.

²³ La explicación de la relación entre lo moral y lo social se puede ver ampliamente tratado en los capítulos dedicados a *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, y la *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea*, capítulos II y III respectivamente.

²⁴ “Las teorías clásicas del conocimiento, autocomprendidas en forma contemplativa, han desconocido sistemáticamente el papel del interés en los procesos cognoscitivos, postulando un sujeto teórico puro; de forma que la teoría del conocimiento se ha degradado progresivamente en la teoría de la ciencia, esto es, en el objetivismo positivista que establece el conocimiento como una observación neutral de datos – en la cual el sujeto se supone que no juega papel alguno-. Sólo en este punto puede aparecer legítima la posición de la hermenéutica, que en su polémica antiilustrada y antipositivista devuelve al primer plano a la subjetividad y sus prejuicios”. M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, p. 367.

²⁵ Precisamente el capítulo dedicado a la *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III) tiene como objetivo principal argumentar la posibilidad de una forma de la razón diferente de la instrumental. Dicha forma argumentativa se basa en la premisa de que, al igual que el ser, la razón se puede decir de muchas maneras.

La premisa fundamental sobre la que se basa la hermenéutica, siguiendo a Droysen, es la comprensión de la interioridad humana, expresada en manifestaciones sensibles que constituyen conductas y hechos históricos. Luego, si no se comprende dicha interioridad en la manifestación social, pues ésta en sí misma tampoco.

Con Droysen aparece la importante distinción entre *explicación* y *comprensión*. Dicha distinción es clave para establecer una metodología hermenéutica que dé razón de las nuevas ciencias²⁶, la cual difiere de aquella que *explica* a las ciencias naturales (física-matemática), y también la aplicada a la tecnología y la filosofía (*conocer*). Así, el término *comprender* designa la *posible* forma metodológica de las ciencias del hombre.

1.2.2.1 DILTHEY Y LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En el caso de Dilthey, la *comprensión* se funda en la identidad sujeto-objeto, propia de las ciencias del espíritu, que reclama para sí su autonomía frente a las ciencias de la naturaleza. La identidad sujeto-objeto se expresa en “la pertenencia del investigador y la realidad investigada al mismo universo histórico: el mundo cultural e histórico del hombre”²⁷. En efecto, dice Dilthey:

“De aquí nace la diferencia entre nuestra relación con la sociedad y con la naturaleza. Las situaciones en la sociedad nos son comprensibles desde dentro; podemos reproducirlas, hasta cierto punto, en nosotros, en virtud de la percepción de nuestros propios estados, y acompañamos con amor y odio, con apasionada alegría, con todo el juego de nuestros afectos, la contemplación de la imagen del mundo histórico. (...) La naturaleza nos es ajena. Pues es para nosotros algo externo, no interior. La sociedad es nuestro mundo”²⁸.

Con Dilthey aparece el concepto *Ciencias del espíritu*. Reciben tal denominación por oposición a las ciencias de la naturaleza y porque expresan la actividad histórico-social del espíritu del hombre. Así pues, no se ve una diferencia esencial entre estas ciencias y las humanas o sociales. Tal vez la diferencia radique en su postura original, en su pretensión de independencia respecto a las ciencias de la naturaleza (“la naturaleza nos es ajena”); pero su matiz histórico-social es eminentemente evidente.

No obstante, a pesar de que Dilthey reconozca las diferencias metodológicas entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, su postura se polariza, es decir, se va al extremo de la afirmación de la total incognoscibilidad de la naturaleza. Y esto puede ser en cierto sentido perjudicial, pues se cae en una postura unívoca. La consecuencia inevitable de tal postura se refleja en la imperativa necesidad de fundamentar las ciencias del espíritu desde una postura positivista; ya no desde un positivismo científico (física-matemática), pero sí desde uno historicista con pretensiones científicas, que aunque rechace el monismo metodológico en favor del reconocimiento de la diversidad de los

²⁶ “Las ciencias *histórico-hermenéuticas* logran sus conocimientos en otro marco metodológico. Aquí el sentido de la validez de los enunciados no se constituye en el sistema de referencia de la disposición técnica. (...) La comprensión del sentido en lugar de la observación abre el paso a los hechos. A la verificación sistemática de hipótesis legales allí, corresponde aquí la interpretación de textos. Por eso, las reglas de la hermenéutica determinan el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu”. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, en H. Seiffert, *Introducción a la teoría de la ciencia*, p. 443.

²⁷ J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 31.

²⁸ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 82.

dominios científicos, igualmente continúa con la búsqueda de una explicación rigurosa, absolutista y descriptiva de los hechos sociales:

La extensión del ideal de un saber riguroso y universal a toda realidad exige, para ser eficaz, que se reconozca la diversidad y la especificidad de los dominios científicos y, por consiguiente, que se renuncie a la unidad del método: es justamente esta tematización de los caracteres específicos de las ciencias del espíritu lo que Dilthey define como la tarea de una “crítica de la razón histórica”, que permita obtener un saber científico, es decir, objetivo y riguroso, en el dominio de las *res gestae*, pues una aplicación del método científico aparecía, en este caso, como impracticable o como reductiva. Pero lo que no cambia, sino que, por el contrario, resulta aquí radicalizado es la manera típicamente moderna de considerar el obrar humano y la relación entre el obrar y el saber que lo considera. En efecto, el obrar sigue siendo aquí *objeto de una consideración descriptiva*, dicho de otro modo, es *objetivado y reificado* como campo de un análisis constatativo y veritativo; a su vez, el saber correspondiente no es ya un saber práctico-moral capaz de orientar el obrar, sino que se convierte simplemente en observación y descripción teórica y neutra de las dinámicas y las regularidades que lo caracterizan. No orienta el obrar indicándole sus fines, sino que ve y prevé las acciones, tal como el físico ve y prevé los movimientos de la naturaleza²⁹.

Así, aunque Dilthey quiera realizar una investigación en clave historicista acerca de los fenómenos sociales, su pretensión científica se traslada de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu. De modo que el carácter práctico y moral que debe caracterizar a las ciencias del hombre, pierde toda validez frente a la índole constatativa, veritativa y descriptiva de una metodología científica en la explicación de los hechos sociales. Aunque esta metodología no sea positivista en el sentido físico-matemático, sí lo es desde una perspectiva rigurosamente científica que busca la explicación empírica y descriptiva de todo hecho social.

1.2.2.2 WEBER Y EL INTENTO DE UNA HERMENÉUTICA SOCIAL

También en Weber se halla el interés por justificar una independencia metodológica de las ciencias del hombre respecto de las naturales. En efecto, la influencia kantiana fue lo suficientemente fuerte como para que Weber reconociera la imposibilidad de un acceso inmediato a lo “real”. Como consecuencia, la ciencia social no puede hacerse cargo de la realidad sin la intervención de la subjetividad individual. Ciertamente, mediante la acción individual es posible comprender lo social; y lo individual es irreductible a una forma explicativa basada en factores externos al propio individuo. Además, y en concordancia con Dilthey, el individuo que observa la realidad social (el investigador) hace parte de ella. Este individuo, en relación con su realidad social, se hace una imagen del mundo (*Weltanschauung*) según el constructo histórico-social expresado en un sistema de categorías, intereses y valores³⁰. Desde el punto de vista del observador se indaga por una comprensión del sentido de los asuntos humanos. Gracias a este sentido se puede hablar de una ciencia social.

De acuerdo con las anteriores premisas, se despliega una cierta hermenéutica social en Weber, consistente en el postulado principal que afirma que no es posible

²⁹ F. Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo”, p. 326.

³⁰ Cfr. L. Nogueira, *Metodología de las ciencias sociales*, p. 103.

interrogar la totalidad de lo real. Así, “todo conocimiento arranca de la selección de una parcela de realidad contemplada desde una determinada problemática. No tendremos forma de distinguir en ella lo *esencial* de lo *accidental* si no es a la luz de nuestra propia perspectiva”³¹. La consecuencia de una postura “subjetivista” y “perspectivista” pone en entredicho la posibilidad comprender un fenómeno individual a partir de una ley general, pues ésta no da cuenta de la dimensión individual de la acción:

No son las relaciones reales entre cosas lo que constituye el principio de delimitación de los diferentes campos científicos sino las relaciones conceptuales entre problemas. Sólo allí donde se aplica un método nuevo a nuevos problemas y donde, por lo tanto, se descubren nuevas perspectivas nace una ciencia nueva (...). Lo único que conseguiría el intento de un conocimiento de la realidad “desprovisto de premisas”, sería un caos de “juicios existenciales” acerca de innumerables percepciones particulares (...). Este caos sólo puede ser ordenado por la circunstancia de que en todo caso únicamente una parte de la realidad individual posee importancia para nosotros, puesto que sólo esa parte se halla en relación con las ideas de valor cultural con las que abordamos la realidad³².

De todas maneras Weber, al igual que Dilthey, pretende introducir el rigor de una metodología científicamente fundada³³. Y en su intento de proporcionar un estatuto científico para el desarrollo de las ciencias del hombre, realiza una suerte de mezcla entre *explicación* y *comprensión*. Esto se ve de una manera más clara en su intento de evaluar un hecho social de una manera “objetiva”³⁴, y para tal efecto debe prescindir de cualquier juicio de valor en la evaluación “objetiva”.

Hay neutralidad en el sentido de que se prescinde de afirmar los juicios de valor como juicios de hecho y se deja que los juicios científicos de hecho pongan en jaque a los juicios de valor o al menos muestren la improductividad empírica de ciertas perspectivas de valor en la investigación³⁵.

El hecho de que Weber busque un conocimiento científico “objetivo” y descarnado de toda valoración subjetiva pone en duda su postura anti-positivista. En efecto, el anhelo de una evaluación “objetiva” pone de manifiesto el carácter positivo de una actitud científica constatativa, veritativa y causalista. Nuevamente, aunque de forma indirecta, hay una pretensión científicamente rigurosa de ofrecer una *explicación* de fenómenos sociales cuya actividad es susceptible de una *comprensión*. Ciertamente, se habla de *explicación* en tanto Weber busca una *imposición* (*positum*-positivo) del hecho científico (objetivo) sobre unos supuestos “juicios de valor” que nublan toda claridad empírica en términos productivos. A este respecto, uno de los objetivos del presente trabajo será la argumentación y justificación del marco hermenéutico de la *comprensión*,

³¹ Ibid, p. 103.

³² M. Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, en P. Bourdieu, *El oficio del sociólogo*, p. 215.

³³ “La tesis de Weber de mayor relevancia en el debate es la idea de la no evaluatividad de la ciencia. “Ciencia”, en Weber, significa saber *descriptivo* y *neutral* que tiene como tarea la indicación de los medios útiles para la consecución de ciertos *objetivos*. Esto significa que una perspectiva científica se caracteriza por la ausencia de cualquier valoración de los objetivos y también por el hecho de que los medios son discutidos y evaluados sólo sobre la base de su funcionalidad instrumental”. F. D’ Agostini, *Analíticos y continentales*, p. 220.

³⁴ Conviene recordar que no existe algo en sí mismo “objetivo” en sentido estricto. El sujeto que valora “objetivamente”, lo hace desde la subjetividad por el simple hecho de ser sujeto. El sujeto no se puede salir del sujeto cuando “objetiva”. Cuando el sujeto hace un juicio “objetivo”, tal juicio es subjetivo. Lo objetivo es consecuente de lo subjetivo. Que intente y pueda ser objetivo hasta cierto punto es otra historia.

³⁵ G. Gutiérrez, *Metodología de las ciencias sociales-II*, p. 41.

el cual, desde el horizonte de la razonabilidad práctica (Aristóteles) se abstiene de la emisión de juicios de valor; esto significa que la razonabilidad práctica es una forma de la razón capaz de emitir juicios en cierta medida objetivos, pero sin pretensiones científicas en el sentido positivista del término. Se trata, en definitiva, de una forma de la razón que valora *humanamente*³⁶ los asuntos sociales, sin ser ésta subjetiva, sentimentalista, pasionalista o irracional.

1.2.3 LA LABOR CRÍTICA EN TORNO A LA “FUNDAMENTACIÓN” DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE³⁷

1.2.3.1 RACIONALISMO CRÍTICO

A partir de la segunda década del siglo XX resurge el interés por la lógica, el cual halló los lazos argumentativos para unirse con el positivismo. De esta unión aparece el denominado *positivismo lógico* con representantes como B. Russel, el primer Wittgenstein y el neopositivismo del *círculo de Viena*.

La exposición de esta tendencia, que expresa la unión de la lógica con el positivismo, es importante porque arroja su propia concepción acerca del término “ciencia” aquí indagado. Para la filosofía analítica (que incluye al positivismo lógico y al neopositivismo) “ciencia” es aquel conjunto de enunciados sometidos a la lógica y a la verificación empírica. Esta definición es evidentemente positivista³⁸. Y dentro de tal postura, no se puede negar que su metodología sea monista, pues todo criterio de validez se remite unidireccionalmente a la comprobación empírica. En consecuencia, los demás enunciados que no se rijan por la directriz rigurosamente empírica serán considerados como absurdos y carentes de sentido. Así pues, es científico sólo aquello que se pueda explicar en función de la relación lógico-matemática y la verificación empírica.

Las anteriores premisas, que constituyen el carácter de esta visión de la ciencia, conforman el quehacer de una ciencia con el objetivo de “reconstruir racionalmente todos los posibles enunciados de la ciencia unitaria, universal, lógicamente trabada”³⁹.

Así, los objetivos sobre los que se centran los neopositivistas son:

1. La concepción de la metafísica como pseudociencia y su intento de superación mediante el análisis lógico del lenguaje. Dentro de este objetivo se puede ver la figura de R. Carnap, quien persiguió la construcción de una imagen ideal basada en un lenguaje científico universal, con signos y símbolos nuevos, *neutrales* y *unívocos*, ajenos al dominio del historicismo. Con tal pretensión, la definición de lo “científico” debe cumplir con el requisito de la precisión, exactitud y formalización.

³⁶ Véase el eje temático *Dificultades para la determinación del término medio* del capítulo *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III).

³⁷ Cfr. J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, pp. 33 y ss.

³⁸ Ciertamente difiere del positivismo fundado por Comte en tanto se rige rigurosamente a partir de una serie de leyes lógicas; pero en lo que no difiere es en su carácter verificativo y constatativo.

³⁹ J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 33.

2. La enunciación de afirmaciones que sólo se tendrán por verdaderas y con pleno sentido sobre la base de la comprobación y verificación empírica. Sólo lo objetivo y observable empíricamente será tenido por verdadera ciencia.

El problema que se puede evidenciar aquí, en esta concepción científica del neopositivismo, es que sus pretensiones objetivas y empiristas son tan taxativas que ni siquiera permitirían la explicación y el desarrollo de las ciencias naturales. En efecto, la búsqueda de una imagen ideal, que exprese un lenguaje científico universal y neutro, se aleja de toda posibilidad hipotética para el desarrollo, por lo menos, de las ciencias naturales pues, como advierte Popper⁴⁰, la exigencia de la verificabilidad en la experiencia eliminaría no sólo las afirmaciones metafísicas sino también las hipótesis empiristas. Y se aleja del posible desarrollo de las ciencias naturales porque la mayoría de los enunciados científicos no son comprobables científicamente.

Habida cuenta de lo anterior, sucede algo un tanto curioso y frecuente en lo relativo al marco de las pretensiones positivistas, a saber, que el intento refutativo contra las afirmaciones metafísicas resulta ser metafísico (meramente ideal) y, por lo tanto, auto-refutativo. Tal es el caso que aquí ocupa, pues Carnap, en su búsqueda de un lenguaje científico universal, neutro y objetivo, se remite a la esfera de lo ideal en la misma medida en que se aleja del mundo de los fenómenos naturales (ciencias naturales). Y no se puede negar que el mundo de los fenómenos naturales es el lienzo sobre el que se pueden dibujar las hipótesis científicas para poder avanzar en la ciencia natural. Lo estrictamente científico para Carnap quedaría reducido a una instancia eminentemente teórica-ideal.

De manera que la excesiva racionalización de un lenguaje lógico universal conlleva a la elevada esfera de lo ideal y, en consecuencia, su pretensión de univocidad en la explicación y desarrollo de las ciencias se hace patente. Así, queda manifiesto que lo excesivamente teórico⁴¹ corre el riesgo de absolutizarse:

En el campo de la *metafísica* (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que *las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido*. Con esto se ha obtenido una eliminación tan radical de la metafísica como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista anti-metafísicos. Desde luego, ciertas ideas afines pueden localizarse ya en varias meditaciones anteriores, por ejemplo en las de índole nominalista, pero solamente ahora, después de que el desarrollo de la lógica ocurrido en las últimas décadas la ha transformado en un instrumento de la necesaria precisión, resulta posible la realización decisiva de dicha superación⁴².

El análisis lógico elevado a idealidad supone el juicio de que las proposiciones metafísicas carecen totalmente de sentido, pero ¿con qué derecho puede establecerse como el único enunciador de proposiciones con “sentido”?, ¿es suficiente con remitirse a la univocidad de lo comprobable empíricamente?

La “disputa por el sentido” es uno de los ejes angulares sobre los que se puede establecer la distinción entre la filosofía analítica y la filosofía continental. En efecto, mientras la filosofía analítica apuesta por un único sentido validado por el análisis lógico,

⁴⁰ Cfr. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*.

⁴¹ Si bien es cierto que una de las vertientes del neopositivismo o empirismo lógico es la comprobación empírica, no se puede negar la primacía metodológica a partir de la constatación y cumplimiento de unas leyes ideales (lenguaje lógico universal).

⁴² R. Carnap, *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* en A. Ayer, *El positivismo lógico*, p. 1.

la filosofía continental no reduce su mirada a esta caracterización unívoca del sentido; sus juicios respecto al sentido están dispuestos a la apertura. Esto puede verse en la postura de Heidegger al presentar su proyecto fenomenológico en *Ser y Tiempo*:

El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser. ¿No incurre, sin embargo, semejante empresa en un evidente círculo vicioso? ¿Qué cosa es sino moverse en un círculo determinar primero un ente *en su ser*, y sobre esta base querer plantear, en seguida, la pregunta por el ser? ¿No se “supone” previamente en la elaboración de la pregunta lo que sólo la respuesta nos ha de proporcionar? Objeciones formales, como la del “círculo de la prueba”, en todo momento fácilmente aducibles en el campo de la investigación de los principios, son siempre estériles en la consideración de las vías concretas del investigar. Ellas no contribuyen en nada a la *comprensión*⁴³ de las cosas, e impiden penetrar en el campo de la investigación. Pero en realidad, no hay ningún círculo vicioso en ese modo de plantear la pregunta. Un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente de un concepto explícito del sentido del ser⁴⁴.

La posibilidad de apertura, en lo que respecta a la emisión de juicios acerca del sentido, tiene un despliegue efectivamente fenomenológico. Esto significa, a todas luces, que la labor fenomenológica evita el reduccionismo en aras de la búsqueda por un método investigativo. En efecto, cuando Heidegger afirma que las objeciones formales son “estériles” en lo que respecta a las vías para el investigar, lo que está diciendo es que tales objeciones imponen, de alguna manera, una visión lógica del mundo; y en tanto visión única del mundo, una negación en lo referente a las posibilidades de que un amplio horizonte del sentido se manifieste. La disposición de apertura es justamente ese mirar más allá de lo que permite una visión limitada por una lógica verificadora. Y esta disposición no necesita, desde luego, una licencia lógica para hacerse efectiva. Parece ser que sus posibilidades se remontan más allá de las argumentaciones reduccionistas de las que se vale el análisis lógico. Ciertamente, si el análisis lógico se considera como el único criterio de validez del sentido, el proyecto fenomenológico, por su parte, es más modesto y se presenta en una disposición de apertura que elabora el sendero hacia la *comprensión*. Es probable que, al interior de las tradiciones analítica y continental, la disputa por el sentido se expresa en función del *reduccionismo* frente a la *apertura*, y de la *explicación* frente a la *comprensión*.

¿Por qué se habla en este punto acerca del sentido? ¿Con qué fin? Pues bien, se hace porque el sentido es precisamente el eje angular que permite hablar tanto de *explicación* como de *comprensión*. Y estos dos términos son clave para la labor dilucidatoria en lo referente a la indagación por una metodología de las ciencias del hombre. Para efectos de tal labor, se debe apostar por la *comprensión* como el camino que hace posible la determinación hermenéutica y fenomenológica dentro del horizonte metodológico para el *posible* desarrollo de las ciencias del hombre; pues mediante la hermenéutica se hace patente la actualidad de la razonabilidad práctica aristotélica, y mediante la fenomenología se puede redescubrir su sentido.

La concepción científica llevada a cabo por el neopositivismo puso demasiada fe en el poder del análisis lógico, a tal punto que llegó a configurar una visión unívoca del sentido que, constituyéndose a sí misma de modo absoluto en lo relativo a todo quehacer

⁴³ Cursiva enfática puesta por el autor de este texto.

⁴⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafo 2, párrafo 7, p. 18.

científico, se absorbe en los términos de la *explicación*, con el consecuente rechazo de las exigencias metodológicas de la *comprensión*. Pues bien, la crítica a esta concepción científica se vio en la figura de K. Popper, quien desde la corriente positivista velará por una reformulación metodológica para la ciencia. La enunciación de su postura se presenta también bajo la forma del racionalismo crítico.

Ahora bien, se debe observar por qué Popper dirige su mirada crítica desde el positivismo y también desde el racionalismo. La respuesta inicia con sus observaciones sobre la forma del método científico, especialmente en lo que atañe a las reglas de juego de la obtención de hipótesis y teorías científicas⁴⁵. Y se remite a éstas para determinar que el conocimiento de las leyes y teorías no es verificable. ¿Esto qué quiere decir? Que para Popper no hay un método inductivo en la ciencia, esto es, que una conclusión universal no se puede obtener a partir de premisas particulares, que las conjeturas e hipótesis no se pueden elevar, en sentido estricto, a condición de universalidad desde la verificabilidad. Ciertamente esta es una argumentación “negativa” en el sentido de que una teoría científica ostentará su “validez” mientras no se demuestre lo contrario (*falsificacionismo*).

Así pues, dadas las anteriores premisas, Popper abogará por un método deductivista que perfile “racionalmente” las pretensiones científicas. Tal postura denuncia la verificación de los neopositivistas como dogma. Y esto se ve claramente si se tiene en cuenta que para los neopositivistas la ciencia se construye a partir de proposiciones básicas o principios, pero estos se justifican en la certeza proporcionada por los sentidos. Justamente esa fe en la certeza sensible configura la forma dogmática científica de los neopositivistas. Para poder entender esta cuestión de una manera un poco más clara, se debe advertir aquí que aunque Popper reconozca la universalidad y necesidad de los fenómenos objeto de la ciencia, también reconoce que las posibilidades metodológicas para su conocimiento no están a la altura de lo estrictamente necesario y universal. Y son precisamente los sentidos la limitante de esta determinación metodológica, pues éstos ya suponen una mediación entre las teorías y el devenir fenoménico propiamente dicho. Esto se traduce en la enunciación de que no hay un método posible que conozca todas las condiciones susceptibles de ser verificadas⁴⁶. Por esto Popper aboga por la teoría del *falsificacionismo* como fórmula “negativa” que establece una teoría dada como *provisionalmente* válida hasta que aparezca una condición que la niegue o rechace.

Esta crítica de Popper permite ver que una imagen científica, elaborada a partir de una configuración lógico-formal y expresada en una férrea fe en la certeza sensible (empírica), no tiene ni puede tener la última palabra en cuanto al criterio de aquello que sea digno de ser llamado científico en sentido estricto. Así, con Popper el concepto de ciencia queda, de alguna manera, redefinido, presentándose de una manera un poco más modesta, reconociendo que en su interior no hay fundamentos infalibles sino un cuerpo de conjeturas e hipótesis provisionalmente justificadas. Esta labor se presenta de la mano de un *convencionalismo crítico* y una fe en el poder crítico de la razón (racionalismo crítico). El racionalismo crítico se presenta, entonces, como una actividad crítica emancipatoria que conserva la pretensión de unidad (monismo metodológico)⁴⁷, cuya

⁴⁵ Cfr. J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 35.

⁴⁶ Para que existiera tal método, el hombre debería poseer, por lo menos, poderes epistemológicos divinos.

⁴⁷ Ciertamente el monismo metodológico permanece, pues Popper pretende aplicar el *falsificacionismo* para el desarrollo de las ciencias del hombre. Aun cuando Popper reconozca una falta de fundamentación última al interior de las teorías e hipótesis de la actividad científica, sus pretensiones positivistas no

consecuencia se manifiesta en un rechazo al historicismo como ciencia posible (al menos como una ciencia equiparable a las ciencias naturales). La razón de tal rechazo se halla en la base argumentativa de que la historia de los acontecimientos humanos no puede tener un carácter predictivo. Y ciertamente no lo puede tener, pues se debe recordar que las acciones humanas, sean en su fase individual, sean en su fase social, no versan sobre lo necesario y universal, sino sobre lo contingente y particular. El problema que se ve aquí es que, aunque Popper acierte en decir que la historia social no pueda tener un carácter predictivo, esto no lo autoriza para afirmar la imposibilidad científica⁴⁸ del historicismo. Esto depende en gran medida de la perspectiva con que se observe. En efecto, si se observa desde una consideración de la ciencia en clave físico-matemática, Popper entonces tiene razón; pero si se ve desde una posible *comprensión* hermenéutica del sentido, entonces puede no tener razón. Esto se indica aquí con el propósito de señalar que una mirada positivista no es suficiente para dar cuenta de la forma epistemológica y metodológica de las ciencias del hombre.

El rechazo popperiano de la hermenéutica se presenta en el *racionalismo crítico* de Hans Albert. La ciencia es la racionalidad como tal, dotada de poder crítico emancipatorio; más allá de ella, no existen propiamente formas de saber y de razón, sino más bien esbozos incompletos y teológicos. Albert se propone entonces unificar la dicotomía ciencias de la naturaleza/ ciencias del espíritu remitiéndola por entero a la vertiente de las *Naturwissenschaften*; así como intenta superar la distinción entre *explicación* y *comprensión*⁴⁹ en ventaja exclusiva de la primera —de forma que lo que se efectúe en las ciencias del espíritu sea también una explicación (científica) del comprender—⁵⁰.

A estas alturas del panorama no hace falta recordar que el rechazo de la hermenéutica, en favor de un reduccionismo epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre a las ciencias naturales, supone una evidente positivización de todas las formas posibles del saber, incluyendo entre estas, desde luego, las que apuestan por una disposición a la apertura propia de la labor hermenéutica y fenomenológica. El punto neurálgico de la disputa *explicación-comprensión* se halla precisamente en dos cuestiones principales: en la posibilidad de otras formas del saber y en la posibilidad de hablar de la razón desde una vertiente plurisignificativa⁵¹ (la posibilidad de que la razón se diga de varias maneras).

Así pues, aunque Popper haya criticado el neopositivismo en favor de una reformulación del concepto de ciencia, lo hizo pero sin salirse del marco del propio positivismo. Parece ser que el intento de “superación” de las posturas positivistas, en torno a la consideración científica de las ciencias del hombre, conlleva a una superación que no abandona el lastre del positivismo. ¿Por qué sucede esto? Tal vez porque no hay una suficiente claridad y distinción en lo referente al contenido propio de las ciencias del hombre; contenido propio manifestado en el hecho de que las acciones humanas son intrínsecamente contingentes y particulares. Mientras no se dirija una mirada crítica a este

reconocen el impedimento en lo tocante a una fundamentación positivista de las ciencias del hombre por medio del método deductivo (falsificacionismo).

⁴⁸ Que el historicismo pueda tener un carácter científico es un hecho no tan relevante como la indagación por la situación epistemológica y metodológica del carácter mismo.

⁴⁹ Cursivas enfáticas puestas por el autor de este texto.

⁵⁰ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, p. 306.

⁵¹ Véase el capítulo *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III).

hecho, es poco probable que la pretensión de superación abandone al positivismo. Queda por ver si la teoría crítica supone un avance al respecto.

1.2.3.2 TEORÍA CRÍTICA

La figura de Horkheimer es esencial para comprender el inicio de la teoría crítica, pues él contribuyó a la fundación del instituto de investigación social, anejo a la universidad de Frankfurt (1923), el cual contribuiría con la aparición de la escuela de Frankfurt. Junto con Horkheimer trabajaron y forjaron las ideas, de lo que posteriormente se denominaría *teoría crítica de la sociedad*, pensadores como Adorno, Marcuse, Fromm, Löventhal, Polloch, entre otros.

El objetivo principal de la teoría crítica es el análisis crítico de la sociedad, teniendo como presupuesto los elementos sociales que condicionan y configuran toda una cosmovisión (constructo social). El eje articulador que despliega los elementos sociales se halla en el capitalismo, el cual constituye toda una visión de la sociedad (sociedad capitalista). Para efectos del análisis crítico de estas condiciones sociales, aparece la razón emancipadora que pone a disposición las orientaciones que conlleven a la realización, o por lo menos prefiguración, de una sociedad buena, humana y racional⁵².

La teoría crítica aparece como una reacción ante el positivismo⁵³. Tal crítica se refiere, en principio, a la presunción del carácter último (explicativo, verificador y constataivo) de las proposiciones del positivismo en su relación con los hechos. El inicio de esta crítica se ve reflejado en el artículo *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937)⁵⁴. Para entender la razón del argumento crítico, se debe señalar su causa, la cual no es otra que el hecho de la imposible relación directa entre los sentidos y el espectro fenoménico objeto de la labor empírica, es decir, que no es posible una captación intuitiva de los objetos de la experiencia. Tal objeción, como se evidenció líneas atrás, la hizo Popper. No obstante, la novedad de la *Teoría crítica* está en la introducción del contenido de aquello que separa los sentidos del cuerpo fenoménico, a saber, todo un constructo social que se manifiesta en unas condiciones socioculturales, en este caso, de la sociedad burguesa capitalista. Parece ser que el fundamento de esta objeción no puede dejar de lado la importancia de la posibilidad de otorgar un papel protagónico a la historia. Ciertamente, no se puede negar que para poder hablar de un constructo social, del tipo que sea, es necesaria la validación de la historia como su catalizador; y esto resalta la estrecha relación entre los hechos sociales y su devenir histórico. No puede haber hechos sociales al margen de la historia y sin la participación del hombre⁵⁵.

⁵² Cfr. J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 38.

⁵³ "Se puede decir que los miembros de la primera generación mantuvieron hasta su muerte una polémica permanente contra el positivismo. En 1961, en el congreso de la Sociedad Alemana de Sociología tuvo lugar una confrontación entre el racionalismo crítico (K. Popper) y la teoría crítica (T. Adorno). La polémica fue proseguida por los discípulos más conspicuos de ambos, H. Albert y J. Habermas. Ibid, p. 38.

⁵⁴ Cfr. M. Horkheimer, *Teoría crítica*.

⁵⁵ Esta idea se puede ver apoyada por la concepción de las determinaciones ontológicas del Dasein expuestas por M. Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*. Las conclusiones a las que llegan dichas determinaciones ponen en evidencia la estricta relación ontológica entre el Dasein y la historia. De hecho, Heidegger va más allá en su indagación fenomenológica y se atreve a afirmar que sin Dasein no hay mundo, ni historia, ni verdad. Véase M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, especialmente el párrafo 45.

Las anteriores consideraciones no niegan el hecho de la observación y su correlato con la actividad empírica, pero sí niegan que estas dos condiciones concedan un carácter inexpugnable en lo tocante a un conocimiento como producto exclusivo de la labor empírico-positivista. Esto no significa en modo alguno que la *Teoría crítica* disienta de la observación de los hechos o que niegue su valor ontológico para configurar, *en parte*, la fuente epistemológica. El problema que la *Teoría crítica* ve allí es que el positivismo eleva el valor ontológico de los hechos al grado de constituyente *total* de la fuente epistemológica, al punto de tomar los resultados de la labor empírica por la realidad misma. Esta fórmula crítica apunta al problema que siempre se le ha imputado al positivismo, su carácter reduccionista. En efecto:

Allí donde no se advierte el carácter dinámico, procesual, de la realidad, cargado de potencialidades, se reduce la realidad a lo dado (...). La ciencia moderna, galileana, no ha advertido que es hija de unas condiciones socioeconómicas y que está profundamente ligada con un desarrollo industrial. Privilegia *una dimensión de la razón*⁵⁶: la que atiende a la búsqueda de los medios para conseguir unos objetivos dados. Pero esos objetivos o fines no se cuestionan, son puestos téticamente o “decisionísticamente” por quienes controlan y pagan los servicios de la ciencia. La razón se reduce, así a razón instrumental. Y su expresión más clara, la ciencia positivista, funciona, con el prestigio de sus éxitos tecnológicos y su racionalización en la teoría de la ciencia, como una ideología⁵⁷ legitimadora de tal unidimensionalización de la razón⁵⁸.

El hecho de advertir lo contingente de la realidad supone la negación del reduccionismo posible, y si se reconoce esto, entonces la multiplicidad de lo contingente debe, necesariamente, admitir la posibilidad del carácter plurisignificativo del sentido, lo que autoriza y traza el sendero por el que la labor hermenéutica de la *comprensión* transite y se desarrolle. La *Teoría crítica* ve en las condiciones socioeconómicas mismas las manifestaciones de lo contingente en la realidad. De modo que con el reconocimiento de tales condiciones se alcanza un nuevo logro dentro de la disputa contra el positivismo, pues esto implica, por derecho propio, que todo intento de hacer ciencia⁵⁹ *debe* estar *acompañado* y *orientado* por las respectivas reflexiones críticas (crítica social de la ciencia). ¿Por qué motivo se habla de una *orientación crítica* del quehacer científico cuando éste ya tiene trazados los caminos por los hechos de la verificación empírica, y cuando puede conseguir casi cualquier fin propuesto siempre y cuando disponga de los medios adecuados? Pues bien, justamente el reconocimiento crítico de que la ciencia (¡en el mejor de los sentidos!) no se puede desarrollar al margen de lo social conforma la respuesta; pero tal respuesta está a medias, por lo que será necesario desarrollarla un poco más. No es que la ciencia no se pueda desarrollar al margen de las condiciones sociales,

⁵⁶ Cursivas enfáticas puestas por el autor de este texto.

⁵⁷ “En este concepto, la referencia a órdenes de motivaciones permite incluir formaciones ideales de la esfera del conocimiento en la dinámica social. La apariencia –irrenunciable– de autonomía ontológica del conocimiento, y su aspiración de verdad, son penetradas por la crítica, y no sólo la autonomía, sino la condición misma de los productos ideales, de hacerse autónomos, son pensadas en unidad con el movimiento histórico real de la sociedad. Y en la sociedad surgen y desarrollan sus funciones. Se les atribuye una utilidad, deseada o no, respecto de los intereses particulares”. T. Adorno, M. Horkheimer, *La sociedad. Lecciones de sociología*, p. 183.

⁵⁸ J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 39.

⁵⁹ En este caso se usará el término “ciencia” o “ciencias” para señalar indiscriminadamente o bien las ciencias naturales o bien las del hombre, pues parece ser que con la *Teoría crítica* queda en entredicho el carácter netamente universal y necesario de cualquier tipo de ciencia.

de hecho puede hacerlo⁶⁰ (¡y lo ha hecho!) “perfectamente”, pero este término “perfectamente” reviste una situación descarnada, esto es, que una ciencia *qua* ciencia puede funcionar de maravilla y aun así ubicarse en el plano ideal (“racionalización en la teoría de la ciencia, como una ideología legitimadora de tal unidimensionalización de la razón”), ajena a los verdaderos problemas de injusticia social, por ejemplo⁶¹. Por este motivo es que Adorno y Horkheimer hablan críticamente contra la razón instrumental, porque un instrumento es aquello que se usa como un medio para un fin distinto de él; y lo propio del quehacer científico desde una crítica social no puede excluir el marco de la *πράξις*⁶² para su realización. Al interior de la *πράξις* se conoce otra dimensión de la razón, aquella que tiene en cuenta a la acción como fin en sí misma. Esta razón práctica (o razonabilidad práctica), traducida en términos contemporáneos, significa que una ciencia, que se desarrolle de acuerdo con sus exigencias, hará un uso de la razón crítica y práctica en atención a las condiciones sociales y con miras al cómo procurar una mejor sociedad. Luego, si se quisiera hablar del término “ciencia” en “el mejor de los sentidos”, sería precisamente el de una ciencia según la razón práctica y crítica. Por eso es tan importante la cuestión hermenéutica de la *comprensión*, porque la apertura al horizonte de los sentidos (plurisignificatividad) exige una estricta mirada de las condiciones sociales constituyentes de lo contingente presente en la realidad.

De acuerdo con la *Teoría crítica*, parece ser que no es válido hablar de un conocimiento científico “puro”, esto es, un conocimiento única y estrictamente legitimado por un análisis lógico riguroso (el sueño del neopositivismo). Se debe reconocer que hay una serie de factores socioeconómicos que condicionan la estructura misma del conocimiento científico. Ahora bien, la *Teoría crítica* avanza un poco más en estas premisas y señala que aun cuando el proyecto positivista, en su labor científica, no tenga en cuenta las condiciones sociales para el ejercicio de su quehacer, en realidad está condicionado por una racionalización teórica de las proposiciones científicas. Racionalización legitimada por una ideología.

Es un error suponer que la verdad de una teoría es lo mismo que su fecundidad. Muchos, sin embargo, parecen pensar exactamente lo contrario. Creen que una teoría tiene tan poca necesidad de encontrar su aplicación en el pensamiento que, en general, es mejor

⁶⁰ Aquí es necesario hacer una importante precisión: el hecho de que la *Teoría crítica* afirme que no es posible una captación directa de lo empírico, no significa que no se pueda llevar a cabo el proyecto positivista de desarrollar las ciencias, pues ciertamente se puede hacer ciencia al margen de las condiciones sociales, en pro de una ideología imperante y bajo la racionalización de la mera teoría científica. Aun cuando no haya una captación directa de lo empírico, el proyecto positivista puede aplicar la estructura ideológica imperante en el desarrollo de su quehacer científico, acorde con unos parámetros “arbitrarios” (véase el subcapítulo *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, especialmente la séptima exigencia: *Omnis bonum humanus in proiectibus participare debet* (capítulo II) y sujetos a intereses beneficiosos para una minoría de la sociedad.

⁶¹ Tampoco se trata, en este caso, de hacer una apología de lo que “debería” ser o hacerse en una sociedad. La tarea filosófica de una razón práctica y crítica, en tanto tal, debe alejarse en lo posible del idealismo ingenuo y tratar de evitar, también, caer en moralismos. De lo que se trata es de ofrecer una perspectiva que dé cuenta del estado de cosas como acaecen y ofrecer, no tanto una solución definitiva, como sí el replanteamiento del problema desde una óptica histórica, sin caer tampoco en un realismo ingenuo. Comprender el concepto de una época es clave para dar cuenta del *hic et nunc* de la realidad social; y puesto que el devenir histórico no admite permanencia, la filosofía, en consecuencia, no puede ofrecer una respuesta definitiva. Parece ser que la filosofía es la labor incansable consistente en el replanteamiento de problemas inacabados.

⁶² Se debe recordar que el término “*πράξις*”, en Aristóteles, implica una relación de estricta identidad entre el medio y el fin. En la *πράξις* el medio se constituye como su propio fin. Véase el libro VI de la *Ética Nicomáquea*.

que prescindan de ello. Toman toda afirmación en el sentido de una profesión de fe definitiva, de una orden o de un tabú. Quieren someterse a la idea como a un dios, o bien la atacan como a un ídolo. No tienen libertad frente a ella. Pero es esencial a la verdad el estar presente como sujeto activo. Uno puede oír proposiciones que en sí son verdaderas, pero sólo captará su verdad pensando y repensando en ellas⁶³.

El pensamiento crítico es clave para la determinación y el análisis de la ideología. Sin esta labor intelectual no es posible una *orientación* de la crítica social para el desarrollo de la ciencia en “el mejor de los sentidos”. Y cuando se habla del “mejor de los sentidos”, se está señalando el estado de condiciones a tener en cuenta para procurar una actividad científica cuyos resultados sean favorables para la sociedad en su totalidad⁶⁴. No obstante, semejante actividad intelectual, tan ardua, es el ejercicio crítico de no muchos, ¡pues qué más fácil es no pensar y dejar que los demás piensen por uno! Por este motivo es tan importante la filosofía, que en este caso se descubre como una actividad crítica del pensamiento emancipador⁶⁵. Así, se descubre en la *Teoría crítica* la justificación del porqué de un necesario *acompañamiento orientativo* de la razón crítica y práctica en lo relativo al desarrollo de las ciencias. Sin embargo, conviene aclarar que no se trata de un intento justificador de concederle el papel de la ciencia a la filosofía, esto simplemente sería absurdo. La ciencia es ciencia y la filosofía es filosofía, lo que no significa, empero, que no se puedan relacionar; de hecho, deben estar íntimamente relacionadas, y la prueba argumentativa de esta afirmación se halla en el conjunto de premisas que componen las líneas inmediatamente anteriores.

Ahora bien, es posible percibir una cierta continuidad entre el *Racionalismo crítico* (Popper) y la *Teoría crítica* (Adorno y Horkheimer). Tal continuidad consiste en el reconocimiento de que ciertamente el *Racionalismo crítico* se distanció, en parte, del positivismo (análisis lógico y neopositivismo)⁶⁶. Motivo por el cual es necesario ver ahora, con más precisión, en qué sigue y en qué disiente la *Teoría crítica* del *Racionalismo crítico*. ¿Con qué finalidad se hace esto? Para dar cuenta, de una manera más precisa, acerca del panorama contemporáneo del estatuto metodológico y epistemológico de las ciencias del hombre. Con este acercamiento a la cuestión se pretende elaborar, de alguna manera, el sendero para poder introducir el movimiento del intento de la rehabilitación de la filosofía práctica Aristotélica, punto al que se desea llegar y que conforma la segunda parte de este capítulo.

Pues bien, la *Teoría crítica* reconoce los problemas relativos a la posibilidad del conocimiento, pero no acepta que el *Racionalismo crítico* los reduzca a explicaciones meramente intelectuales, epistemológicas o mentales; va más allá e indica los problemas *reales* que no son otros que las expresiones de las contradicciones sociales⁶⁷. Desde luego, esto no significa que la posibilidad de las ciencias no tenga que ver con problemas

⁶³ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, p. 290.

⁶⁴ La cuestión de la “totalidad” se hace problemática en función de la compleja estructura de las clases sociales al interior de una sociedad. La sola mención del término “clases sociales” es ya un reflejo de la innegable desigualdad social imperante a lo largo de la historia.

⁶⁵ Entiéndase el término “emancipador” no bajo la acepción de una praxis revolucionaria (Marx), sino bajo la acepción del ejercicio crítico y auto-crítico que nunca se agota en la búsqueda de la justicia social.

⁶⁶ Los argumentos de por qué se distanció se pueden ver en el apartado dedicado al *Racionalismo crítico*.

⁶⁷ Un claro ejemplo de estas contradicciones sociales se puede ver al interior del funcionamiento de la sociedad capitalista: el típico caso del trabajador que se enajena en una empresa para poder comprar un vehículo que lo pueda transportar a esa misma empresa en la que se enajena.

intelectuales; lo que no se acepta es que todo se explique únicamente desde allí, pues también están las condiciones sociales (constructo social).

Un segundo aspecto en el que la *Teoría crítica* sigue al *Racionalismo crítico* es en lo relativo al método científico; un método cuya raíz es la crítica. No obstante, Adorno y Horkheimer entienden por crítica algo diferente. Ellos no ven la crítica como una confianza en el poder de una razón cuyos enunciados científicos coincidan con los hechos empíricos, otorgando a éstos el criterio último de la realidad (monismo metodológico según el canon de las ciencias naturales). Ellos entienden por crítica la actividad racional emancipadora que, desde una hermenéutica de la *anticipación*⁶⁸, opta por la elaboración de un modelo social que dé cuenta de la forma metodológica de las ciencias en aras del bienestar social para el hombre. Si la crítica no reconoce el *todo social* (constructo social) como el momento estructural determinante del método científico, entonces ésta poco se aleja del positivismo, pues la *Teoría crítica* apunta a una realización de la ciencia en el “mejor de los sentidos” según las condiciones sociales.

La crítica que conlleva la observación de los datos particulares, sin verlos estructurados en la totalidad social, es superficial. Y la crítica que no está dirigida por el interés emancipador no penetra más allá de la apariencia. Se impone, por tanto, una metodología que atienda a los datos de la realidad, pero que no olvide que hay que ir más allá de lo que aparece para captar el fenómeno en su objetividad. Esto solo se logra si se acepta que la razón mantiene una relativa autonomía respecto de los hechos⁶⁹.

Un tercer elemento de convergencia y divergencia se halla en la objetividad de la ciencia. Adorno y Horkheimer no rechazan los aportes de análisis lógico y del *falsificacionismo* (Popper), pero tienen en cuenta el valor del papel protagónico de las ciencias del hombre como eje central constitutivo del método; reconocen que la sociedad no es susceptible de un análisis científico reificador, la sociedad no es un objeto más, tiene también su componente subjetivo, por lo que no se podrá estudiar “desde afuera”. No tener en cuenta este aspecto fundamental conlleva a la consideración de la sociedad como un objeto de estudio bajo unos parámetros fijos y determinados (ciencias naturales), cuyo método, en sus pretensiones absolutizadoras, se apropia del objeto en una consideración reificadora de la realidad social⁷⁰. La consolidación del componente

⁶⁸“El tráfico científico-social se ve permanentemente amenazado de errar, por amor a la claridad y a la exactitud, en aquello que se propone conocer. Popper se opone al cliché del conocimiento como proceso que partiendo de la observación accede gradualmente a la observación, elaboración y sistematización de su material. Dicho cliché es tanto más absurdo en la sociología cuanto que los datos de que ésta dispone no son datos incualificados, sino exclusivamente, datos estructurados en el contexto general de la totalidad social. La presunta ignorancia sociológica no designa en buena medida sino la divergencia existente entre la sociología como objeto y el método tradicional; de ahí que apenas pueda pensarse en subsanarla acudiendo a un conocimiento que reniega de la estructura de su objeto en honor de su propia metodología (...). Sin la anticipación de ese momento estructural, del todo, del que apenas cabe dar justa cuenta en las observaciones singulares, ninguna observación particular podría encontrar su lugar adecuado”. T. Adorno, “Sobre la lógica de las ciencias sociales” en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, pp. 122-123.

⁶⁹ J.M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, p. 40.

⁷⁰ “La medida científicista de todas las cosas, es decir, el hecho como realidad fija e irreductible, en la que el sujeto no puede introducir conmoción alguna, hunde sus raíces en el mundo, pero un mundo que ha de ser constituido *more científico* a partir de los hechos y de su interconexión de acuerdo con unas determinadas prescripciones lógicas. Lo dado a que conduce el análisis científicista, tal y como viene postulado a la manera de fenómeno subjetivo, como instancia última de la crítica del conocimiento, como fenómeno ya irreductible, no es, a su vez, sino la deficiente imitación de una objetividad que con todo

subjetivo y objetivo se logra mediante la vía crítica, esto es, que la crítica *debe* tener en cuenta el objeto sobre el que versa el método científico, que no es otro que el sujeto y los sujetos vinculados a la ciencia organizada⁷¹. La crítica, entonces, *debe* ser crítica de la sociedad.

Tras esta línea argumentativa se llega a un cuarto y último elemento, a saber, el interés emancipador de la *Teoría crítica*, que “pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social”⁷². Se perfila, así, una lucha por una sociedad justa y *racional*; y con este término “racional” se descubre que la razón *debe* transitar, en su marco epistemológico, por el sendero de la plurisignificatividad⁷³. Tal lucha se manifiesta en la vertiente negativa de la denuncia de la injusticia, des-cubriendo el velo de la ideología y siendo conscientes de que “el conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que este es un actividad fija, un reino cerrado dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar”⁷⁴.

Resulta evidente, de acuerdo con lo expuesto hasta el momento, que no es nada fácil dar cuenta del estatuto metodológico y epistemológico de las ciencias del hombre; es más, tal estatuto, como se acabó de ver⁷⁵, ni siquiera es claro para las ciencias en general (ciencias del hombre/ciencias naturales). Empero, sí que se ha visto un cierto “progreso” en la determinación de la importancia de la sociedad en lo referente al desarrollo de la labor científica; y esto se prueba mostrando el alejamiento respecto al positivismo como método unívoco. Con la exposición de la *Teoría crítica* se dio un paso considerable en torno a una posible *comprensión* de un método que desarrolle las ciencias del hombre. Así, con todo, parece ser que la *Teoría crítica* se queda precisamente en eso, en crítica. Hace falta todavía desarrollar esa crítica y manifestarla en su forma práctica (o práxica), a fin de poder establecer una forma metodológica que vaya acorde con las características peculiares del ser de la sociedad. Un buen sendero a seguir, en mi opinión, es el de la exposición del intento de rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica.

ello queda reducida al sujeto”. T. Adorno, “Sobre la lógica de las ciencias sociales” en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, p. 41.

⁷¹ Cfr. *Ibid*, p. 130.

⁷² M. Horkheimer, *Teoría crítica*, p. 270.

⁷³ Véase la introducción del capítulo dedicado a la *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III).

⁷⁴ M. Horkheimer, *Teoría crítica*, p. 271.

⁷⁵ Dados los argumentos expuestos por la *Teoría crítica*.

2. REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA EN EL SIGLO XX

2.1 SITUACIÓN HISTÓRICA⁷⁶

Durante la década de los años 60 y 70 del siglo XX hubo un debate en Alemania bajo el nombre *rehabilitación de la filosofía práctica*. A lo largo de este debate se pueden distinguir dos momentos, a saber, un primer momento constituido por los aportes de algunos filósofos políticos alemanes, como L. Strauss, E. Voegelin y H. Arendt, caracterizado por el redescubrimiento de la actualidad de los modelos de filosofía práctica de Aristóteles, cuyo fin es la propuesta de una nueva reflexión en el dominio del obrar; un segundo momento en el cual se trataron los modelos aristotélicos propuestos dentro de una discusión más amplia, en la que participaron las principales escuelas filosóficas alemanas contemporáneas, como la antigua Escuela de Frankfurt, de inspiración hegeliano-marxista (T. Wieselgrund, T. Adorno y el joven J. Habermas), el racionalismo crítico (H. Albert, H. Lenk, E. Topitsch), la hermenéutica filosófica de H. Gadamer y su discípulo R. Bubner, J. Ritter y su escuela (H. Lübbe, O. Marquard, W. Oelmüller, G. Bien, R. Maurer), el constructivismo de la Escuela de Erlangen y de Constanza (fundada por P. Lorenzen, desarrollada por F. Kambartel y O. Schwemmer, pero luego disgregada, y por último, la nueva escuela de Frankfurt de K.O. Apel y del último Habermas. En esta discusión también participaron pensadores ajenos a la filosofía, como el sociólogo N. Luhmann, el etólogo Konrad Lorenz y el antropólogo Arnold Gehlen. Los problemas concernientes al redescubrimiento de la filosofía práctica fueron abordados desde las propuestas de modelos contemporáneos⁷⁷.

Como se puede observar, el debate alemán sobre la rehabilitación de la filosofía práctica atrajo la mirada de no pocos especialistas en la cuestión. Considerar esto tiene una importancia significativa, pues supone un hecho decisivo en lo tocante al tipo de concepciones sobre el estado de la sociedad en la época contemporánea.

Ahora bien, la anterior exposición del panorama contemporáneo de las ciencias del hombre, en la que se evidenció una cierta “lucha” entre el positivismo y las posturas anti-positivistas (hermenéutica, *Racionalismo crítico*, *Teoría crítica*), se realizó, en parte, para efectos de la explicación de este movimiento conocido como *rehabilitación de la filosofía práctica*. En efecto, si se consideran las diversas posturas filosóficas que, siendo divergentes entre sí, se reúnen bajo el concepto de “neo-aristotelismo”⁷⁸, y si se observan los dos textos más importantes que iniciaron el debate, a saber, *La Condición Humana* de H. Arendt (1958) y *Verdad y Método* de H. Gadamer (1960), se advertirá que este movimiento pretende ofrecer una mirada crítica y hermenéutica a los diversos problemas socioeconómicos y políticos. Ciertamente, en el caso de Arendt, se hace una determinación aristotélica de la *πρόξις* y su carácter para la comprensión del fenómeno de lo político contra la tiranía de la producción y del trabajo, propia del mundo contemporáneo; en el caso de Gadamer, se habla de la *actualidad hermenéutica de Aristóteles* en función de resaltar el interés de la determinación aristotélica que orienta la

⁷⁶ Cfr. F. Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo” en *Anuario filosófico*, pp. 315-342.

⁷⁷ Cfr. *Ibid*, p. 316-317.

⁷⁸ Cfr. *Ibid*, p. 317.

acción y la vida del hombre: la φρόνησις⁷⁹. No obstante, se debe ir un poco más allá de estas explicaciones y reconocer la causa en su propio momento histórico. Pues bien, la reasunción de la comprensión aristotélica de la πρόξις y su respectivo saber ético y político se llevó a cabo en un momento de profunda crisis, expresada en lo relativo a la determinación de la forma epistemológica y metodológica de las ciencias del hombre, especialmente en lo que concierne a la ética y la política como disciplinas que se ocupan del obrar humano. Es más, el caso de la ciencia política es paradigmático en esta problemática, pues se encuentra inmersa en las aguas confusas de la variedad conceptual y metodológica, sin que se llegue a un acuerdo al respecto que imponga la unidad sobre la pluralidad de las formas conceptuales, a fin de concederle una identidad; a esto añádase el hecho de que la ciencia política adolece de una forma metodológica meramente descriptiva y empírica, lo que resalta el “clásico” problema que surgió cuando aparecieron las ciencias del espíritu y el positivismo⁸⁰.

Habida cuenta de lo anterior, se procederá, en lo sucesivo de este capítulo, a una breve exposición del pensamiento (en relación con el tema de la πρόξις aristotélica) de los filósofos más importantes y, por lo tanto, representativos de la “rehabilitación de la filosofía práctica”, a saber, H. Arendt y H. Gadamer, teniendo como punto de referencia los apartados más importantes de sus obras. ¿Con qué fin se hace esto? En primer lugar, para mostrar que sí es posible un redescubrimiento y una “actualización hermenéutica” de la filosofía práctica aristotélica; en segundo lugar, con el fin de señalar que la comprensión aristotélica de la πρόξις efectivamente no es ajena a la problemática social y su relación con el desarrollo de las ciencias del hombre; y en tercer lugar, para ver los distintos puntos de perspectiva desde los que es acogida la πρόξις aristotélica por los dos pensadores, con el fin de conocer lo extensivo que puede llegar a ser el concepto de la πρόξις en su aplicación a las problemáticas sociales contemporáneas. Y todo esto se hace, a su vez, en el presente trabajo con la finalidad de mostrar la importancia de la filosofía práctica aristotélica para el desarrollo de las ciencias del hombre, así como sus propias limitaciones.

2.2 “SOMOS LO QUE HACEMOS Y DECIMOS”. IDENTIDAD HUMANA Y REALIDAD SOCIAL DESDE LOS ELEMENTOS DE LA ACCIÓN Y EL DISCURSO EN H. ARENDT⁸¹

En el capítulo V de la obra *La condición humana*, H. Arendt señala la pluralidad humana como aquel estado que permite hablar de los elementos de la acción⁸² y del discurso. Un estado que ostenta la ambivalencia de la igualdad y la diferencia:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir,

⁷⁹ Cfr. *Ibid*, p. 318.

⁸⁰ Véase la introducción de este capítulo.

⁸¹ Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, pp. 199 y ss.

⁸² “La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política”. H. Arendt, *La condición humana*, pp. 21-22.

cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse⁸³.

A primera vista pareciera que hubiera una cierta contradicción en tal enunciado, pero no es así. Precisamente el poder entender una misma idea, teniendo en cuenta la diversidad del sentido, es lo que permite *comprender* lo que Arendt quiere decir, pues la primera parte del enunciado expresa el quehacer de la comunicación desde un sentido *social* (“no podrían entender-se...”); mientras que la segunda parte lo hace desde un sentido *individual* (“diferenciado de cualquier otro que exista...”) ¿Con qué motivo se señala algo tan aparentemente “trivial”? Para mostrar que, siguiendo a Arendt, los elementos de la acción y del discurso (en este caso) no se pueden *comprender* al margen de una identidad personal, la cual se desarrolla en relación con su entorno social, como se verá más adelante. También para indicar que la acción y el discurso versan sobre aquellas cuestiones humanas que no se *comprenden* si no es transitando por el sendero de la plurisignificatividad. Aquí se perfila, una vez más, la apertura del sentido propia del campo hermenéutico de la *comprensión*.

Ahora bien, es interesante señalar que Arendt le dé importancia a la cuestión de la diferencia. Y no es para menos, ya que ciertamente la diferencia es lo que le permite al hombre identificar su propio “yo”. Si se analiza esto lógicamente, es cierto, pues la “unicidad”, lo igual, no se podría entender a partir de lo diferente, puesto que toda negación es, en alguna medida, una determinación; esto es, que si todo fuera uno y lo mismo, no habría delimitación ni, por lo tanto, identidad, determinación. Empero, Arendt va más allá e indica que en el caso del hombre tal determinación reviste una forma especial:

Sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en *unicidad*⁸⁴, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos⁸⁵.

Lo anterior sirve como base para explicar, en alguna medida, lo peculiar que es la naturaleza humana (la *condición* humana) y su propio despliegue en la realidad social. Tal peculiaridad implica el reconocimiento de que las cuestiones humanas no se pueden *explicar* como las ciencias naturales explicarían un objeto. Una vez más se argumenta que lo humano es susceptible de ser *comprendido*, y es precisamente la plurisignificatividad del sentido lo que permite tal *comprensión*. Así, lo “paradójico” de la identidad humana se expresa en función de su propia realización a partir de aquello que justamente la diferencia. Parece ser que, en este caso, no hay identidad personal sin diferencia⁸⁶, por lo que no es lícito hablar de univocidad sino de pluralidad como horizonte para la *comprensión*. La realidad social es, por lo tanto, plurisignificativa, dinámica y, ante todo, contingente.

⁸³ Ibid, p. 200.

⁸⁴ Cursiva enfática puesta por el autor de este texto.

⁸⁵ H. Arendt, *La condición humana*, p. 200.

⁸⁶ Esta idea, consistente en que el hombre se identifique a partir del otro, ya había sido desarrollada sombriamente por F. Nietzsche: “La mayoría de la gente, independientemente de lo que piense y de lo que diga de su egoísmo, no hace nada, a lo largo de su vida, por su ego, sino sólo por el fantasma de su ego que se ha formado en el cerebro de quienes les rodean (...). Todos esos hombres, que no se conocen entre sí, creen en ese ser abstracto al que llaman hombre; es decir, creen en una ficción”. F. Nietzsche, *Aurora* (párrafo 105), p. 96.

Para efectos de explicitar lo anteriormente mencionado, Arendt indica que la acción y el discurso son los elementos por medio de los cuales el hombre se identifica, es decir, se diferencia de los otros hombres. Así, el hombre no se presenta como una cosa más sino en su calidad humana; y esta es una actividad tan básica que ningún hombre *qua* hombre puede verse privado de ella, a diferencia de la labor⁸⁷, de la que se puede evadir en aras del mero disfrute de la vida sin ningún tipo de producción. No sucede así con la vida desde la acción y el discurso, pues estos dos elementos son co-esenciales para la existencia humana en el mundo, “con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física”⁸⁸. Arendt menciona “segundo nacimiento” porque el acto es efectiva expresión de un comienzo, de una iniciativa a la cual está llamado el hombre, y a la cual puede responder voluntariamente. “Por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción (...). Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de libertad se creó al crearse el hombre, no antes”⁸⁹.

La anterior consideración en torno a la identidad del hombre guarda un cierto paralelismo con las determinaciones ontológicas del ser del Dasein (Heidegger), sólo que en este caso Arendt habla de unas determinaciones humanas y sociales desde la acción y el discurso. Aun así, parece ser que la referencia, ya sea ontológica, ya sea práctica, es de carácter eminentemente esencial; es decir, que para Arendt la acción y el discurso son elementos constituyentes de la identidad del hombre, además de suponer la génesis de su propia libertad. Empero, si se habla de génesis y, en este caso, del nacimiento del hombre que es capaz de la acción, de asumirla voluntariamente, se debe enfatizar que no se trata de un comienzo cualquiera, sino de uno que supone una ruptura radical respecto a lo precedente; y esto se traduce en la consideración de que el hombre, en tanto sujeto práctico, capaz de acción, siempre es capaz de lo inesperado, de lo improbable⁹⁰. “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable”⁹¹. Y esto resalta la “unicidad” del hombre, su carácter personal e intransferible, que se realiza en virtud del inicio del acto (el nacimiento) y se expresa comunicativamente por medio del discurso. Así, la acción se manifiesta como la identidad única del hombre mediante un discurso que lo distingue entre iguales, esto es, la distinción que se reconoce como tal sólo a partir de la igualdad.

Para poder comprender con mayor precisión lo anterior, adviértase que Arendt relaciona estrechamente la acción con el discurso, “el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién

⁸⁷ “Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma”. H. Arendt, *La condición humana*, p. 21.

⁸⁸ *Ibid*, p. 201.

⁸⁹ *Ibid*, p. 201.

⁹⁰ Esta tesis confirma una vez más que las acciones humanas no versan sobre lo universal y necesario, sino sobre lo particular y contingente. Y la contingencia, en este caso, se expresa en su vertiente más paradigmática, es decir, en su *pura* facticidad humana.

⁹¹ H. Arendt, *La condición humana*, p. 202.

llegado: ¿Quién eres tú?”⁹². Parece ser que no sólo la acción descubre al hombre. Si la acción es expresión del comienzo (iniciativa), entonces el discurso es imagen de la revelación, ¿revelación de qué? de la identidad explicitada por la acción. Y en esto Arendt es enfática: “sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto”⁹³. Pero es necesario ir más allá e indicar que el hombre que actúa y se revela por medio del discurso, no sólo lo hace para sí mismo, sino también para el otro, para el diferente que permite la identidad. Así, se descubre a la acción y al discurso como elementos co-constituyentes de la realidad social, en la que el hombre se identifica a sí mismo a partir de las relaciones prácticas y comunicativas⁹⁴ con los demás, con los “diferentes” en la “igualdad”⁹⁵.

De acuerdo con lo anterior, el discurso está íntimamente relacionado con la acción. No se trata de una relación cualquiera. Esto significa que el discurso, en este caso, no se limita a una función meramente comunicativa o informativa, sino que cumple un papel *orientativo*:

Si no hubiera nada más en juego que el uso de la acción como medio para alcanzar un fin, está claro que el mismo fin podría alcanzarse mucho más fácilmente en muda violencia, de manera que la acción no parece un sustituto muy eficaz de la violencia, al igual que el discurso, desde el punto de vista de la pura utilidad, se presenta como un difícil sustituto del lenguaje de signos⁹⁶.

Si esta consideración, sobre la íntima relación entre la acción y el discurso, se remite a la comprensión aristotélica de la *πράξις*, entonces es posible una revalorización hermenéutica del sentido de la acción dentro del marco de la razonabilidad práctica. En efecto, el elemento del discurso no viene a ser otra cosa que el concepto de la “*ορθὸς λόγος*” (recta razón)⁹⁷ que *orienta* al obrar; y la validez de esta afirmación se ve garantizada por la acepción del término “*λόγος*” que, entre las principales acepciones, significa efectivamente “palabra”, “discurso” o “expresión”⁹⁸. Así, el discurso adquiere una dimensión de considerable importancia a la hora de comprender el sentido de la acción, de la razonabilidad práctica, pues ciertamente y como advierte Arendt, una acción se puede realizar fácilmente en muda violencia si el discurso no está allí. De hecho, y para precisar un poco más, puede haber unas acciones *racionales* acompañadas por un discurso *no razonable*; esto es, que puede haber un obrar de acuerdo con un *λόγος* pero no un *ορθὸς λόγος*. Y esto se justifica desde la posibilidad de que la razón se diga de muchas

⁹² Ibid, p. 202.

⁹³ Ibid, p. 202.

⁹⁴ Esta idea filosófica, que pone de relieve al discurso en su dimensión comunicativa como elemento constitutivo de la acción, tiene un amplio desarrollo en la obra de J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*.

⁹⁵ No hay diferencia sin igualdad. Para que lo diferente sea diferente debe haber un punto en el que las diferencias coincidan, y ese punto es la igualdad presente en las diferencias. Si tal punto no existiera, todo sería uno y lo mismo y no habría determinación, ni diferencia, ni siquiera igualdad; pues para el caso de la igualdad aplica de manera semejante, esto es, que la indeterminación no admite concepto de igualdad. Para que una cosa sea igual a otra, deben ser diferentes en algo, de lo contrario serían una y la misma cosa y ya no sería válido hablar de igualdad. Evidentemente este es un tema bastante complejo.

⁹⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 203.

⁹⁷ De hecho, en el capítulo dedicado a la *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III), la expresión “*ορθὸς λόγος*” fue el criterio principal de búsqueda para la exposición de los pasajes a comentar. Véase el final de la introducción de ese capítulo.

⁹⁸ Cfr. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*.

maneras⁹⁹. Que unas acciones se den conforme a la razón no significa que éstas lo sean conforme a una *recta razón*. Así, se puede hablar de unas acciones *racionales* (según un λόγος) y unas acciones *razonables* (según el ορθός λόγος).

Todo lo anterior explica, en alguna medida, por qué las formas metodológicas del positivismo (como el análisis lógico por ejemplo) son *insuficientes* para el desarrollo de las ciencias del hombre. Ciertamente, un análisis lógico es perfectamente coherente y consistente, eso no se puede negar, pero le hace falta *algo más*. Ese “algo más” es precisamente el discurso que se manifiesta como ορθός λόγος y que, como ha señalado Arendt, le es *propio* al hombre y su realidad social. Una acción en tanto acción puede ser racional y conseguir el fin propuesto según unos medios, pero sin un discurso la relación medios-fines es *prácticamente* cuestionable, es decir, que no se puede hablar de una razonabilidad práctica mientras la acción no esté íntimamente relacionada con el discurso. El discurso se ve aquí como una figura *orientativa* que le da un carácter *realmente práctico* a la acción.

Así pues, la identidad humana se hace y se expresa en las relaciones sociales mediante la acción y el discurso. “El descubrimiento de “quién” en contradistinción al “qué” es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace”¹⁰⁰. Parece ser que “somos lo que hacemos y decimos”. Así, con todo, Arendt introduce un importante matiz, a saber, que aquello que el hombre exhibe u oculta no es evidente *per se* al hombre mismo sino a los otros. Aquello en virtud de lo cual somos nos es oculto a nosotros mismos. ¿Cómo es posible que eso que precisamente constituye la identidad personal se oculte y sea “ajeno” a su propio agente? La ambivalencia del sentido responde a esta pregunta. En efecto, el hombre se reconoce en su identidad individual a partir de lo diferente, que no es otra cosa que las relaciones sociales de las que no puede huir¹⁰¹. Pero esta identidad individual, expresada en un sentido social, no es una identidad sin más de la que pueda disponer el agente a voluntad. Esto se entiende si se tiene en cuenta la “naturaleza” social de la identidad como una imagen perfectamente visible para los demás pero no para uno mismo; ¿por qué motivo? Porque uno no se entiende a sí mismo si no es en relación con los otros, y aún más importante, porque el concepto de la acción y el discurso no es comprensible fuera de su dimensión social. Parece ser que el hombre no se pronuncia ni actúa, en sentido estricto, si no es “para” y “ante” otro¹⁰². Todas estas premisas refuerzan la validez argumentativa del carácter eminentemente social de la acción y, por consiguiente, de la razonabilidad práctica¹⁰³. No se puede hablar de razonabilidad práctica si no se habla de una problemática social.

Ahora bien, Arendt no se limita a estas consideraciones sino que las desarrolla. Inicia indicando que la identidad del agente se revela por medio de la acción y el discurso,

⁹⁹ Véase todo el capítulo dedicado a la *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III).

¹⁰⁰ H. Arendt, *La condición humana*, p. 203.

¹⁰¹ A menos que haga como Zaratustra y se vaya al monte en calidad de ermitaño a “convivir” con los animales.

¹⁰² Un claro ejemplo se puede evidenciar cuando el hombre habla solo, en cuyo caso se dice “habla” metafóricamente, pues el hombre jamás podría hablar solo. Lo que en realidad hace es meditar o reflexionar en voz alta. Para poder hablar es necesario un interlocutor.

¹⁰³ Véase la relación entre discurso y ορθός λογός dentro del marco de la comprensión aristotélica de la πράξις expuesta en el presente subcapítulo.

y recuerda que dicha identidad no es cognoscible por su agente, por lo que deberá correr el riesgo de revelarla. Pero luego sucede algo un tanto curioso, pues afirma que ni el bienhechor ni el malhechor pueden asumir esta revelación, ya que “los dos son figuras solitarias, uno a favor y el otro en contra de todos los hombres”¹⁰⁴. Entonces, ¿cómo comprender el sentido del discurso y la acción si tanto bienhechor como malhechor son “hacedores” de obras? ¿Acaso no están “actuando”? Ciertamente actúan, pero no bajo una concepción social y política, como la que Arendt expone aquí, pues “la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública”.¹⁰⁵ En la esfera pública se realiza la acción y el discurso a plenitud; y ésta no es algo distinto a la imagen efectiva de las relaciones sociales y políticas. Este curioso análisis de Arendt es clave para argumentar el carácter *esencialmente* social y político de la acción y el discurso.

El acto, comprendido en su dimensión social, no es tal si no se da en la esfera pública, pero tampoco si no se revela el agente; y si no se da este caso, entonces el acto, entendido aristotélicamente como πράξις, pasa a ser una ποιήσις¹⁰⁶, es decir, un medio para un fin diferente de ese medio, como lo es la fabricación con el fin de producir un producto, distinto éste de la fabricación como medio.

Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas *sólo*¹⁰⁷ están a favor o en contra de las demás, por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo¹⁰⁸.

Qué *sólo* se busque favorecer o perjudicar a los demás hace de la πράξις una ποιήσις, en el que se pone un medio más para alcanzar un fin. Y cuando se trata de poner un medio más, no hace falta exponer o revelar la identidad de agente, pues el que *produce* un producto terminado puede ser cualquiera, ya que dicho producto es un fin consumado, sin trascendencia (cualquiera lo pudo haber fabricado). Es el hombre de acción *práctica* y no *productiva* el que puede revelar su identidad, dejando una huella en un acto que no se consume como le sucede al producto terminado. Todo esto se comprende de una manera más clara a la luz del carácter social y político bajo el que caen estas consideraciones. Cuando se habla de acción *práctica*, se trata de una acción trascendente en el sentido de que está referida a personas, a seres humanos; y no es *prácticamente* razonable hablar de una acción *productiva* referida a los demás como si fueran cosas. Esta es una cuestión que el positivismo, en su labor reificadora de las cuestiones humanas, pareciera no *comprender*.

Parece ser que el hombre, al ser esencialmente social, debe revelar su identidad desde la acción práctica. Y, de acuerdo con todo lo anteriormente expuesto, es evidente que la acción y el discurso no pueden ser ajenos en lo tocante al abordaje metodológico para el desarrollo de las ciencias del hombre, pues éstas, al ser eminentemente sociales, no se entienden sin la acción y el discurso, lo que argumenta un poco más la pertinencia de la razonabilidad práctica.

¹⁰⁴ H. Arendt, *La condición humana*, p. 204.

¹⁰⁵ *Ibid*, p.204.

¹⁰⁶ “οὔτε γὰρ ἡ πράξις ποιήσις οὔτε ἡ ποιήσις πράξις ἐστίν”. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1140a-6. (En adelante se citará como *EN*.)

¹⁰⁷ Cursiva enfática puesta por el autor de este texto.

¹⁰⁸ H. Arendt, *La condición humana*, p. 204.

2.3 EL PROBLEMA DE LA “FUNDAMENTACIÓN” DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA EN H. GADAMER¹⁰⁹

El problema de la ética aristotélica, que salta a primera vista, es el de la relación entre lo universal y lo particular. Esta relación la explica Gadamer desde un marco explícitamente hermenéutico, en el que el rescate de la tradición¹¹⁰ ostenta la imagen de lo general, mientras que la *comprensión* de eso general aparece como lo particular. “Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada”¹¹¹. Y precisamente la ética aristotélica viene al caso, pues Aristóteles no habla de una ética al margen de la razón, sino que aborda el tema ético desde una forma peculiar de la razón¹¹². A causa de esta forma peculiar de la razón es que aparece el problema de la “aplicación”¹¹³ de lo universal¹¹⁴ a lo particular, y esta relación la asume Gadamer desde una perspectiva hermenéutica.

El problema de la *realización* de lo universal en lo particular aparece en la ética aristotélica porque Aristóteles no cree en una fundamentación metafísica de la misma; esto es, que la ética no se puede explicar desde una consideración meramente intelectual, en la que se equipare el bien con el saber, tal como lo hicieran Sócrates y Platón¹¹⁵. Para que el hombre sea bueno, no basta con que sepa qué es el bien; el hombre bueno es aquel

¹⁰⁹ Cfr. H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 383 y ss.

¹¹⁰ “En *Verdad y método*, Gadamer había polemizado contra la pretensión positivista de una ciencia libre de presupuestos, esto es, de un conocimiento puro sustraído a la influencia del prejuicio; y, en la estela de Heidegger, había propuesto rehabilitar autoridad y tradición: el prejuicio no es sólo una limitación del conocimiento, sino que es, ante todo, su condición de posibilidad, porque proporciona las líneas directrices fundamentales que orientan todos nuestros juicios”. M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, p. 367.

¹¹¹ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 383.

¹¹² La posibilidad de este abordaje de la forma peculiar de la razón depende de la argumentación de su carácter plurisignificativo. Por este motivo, principalmente, se analizan los pasajes más relevantes de la *Ética Nicomáquea* en el capítulo III.

¹¹³ Este término es un tanto problemático en lo tocante a la temática aquí tratada, pues dentro del marco de la *πράξις*, y en su nombre la ética aristotélica, la relación entre lo universal y lo particular no es excluyente, es decir, que lo primero no es por completo ajeno a lo segundo. Por tal motivo, es preferible hablar de la *realización* de lo universal en lo particular, en lugar de “aplicación”. El hecho de mencionar el término *realización* es un claro indicio, un bosquejo, de que lo universal se *halla* en lo particular, de que no es posible hablar de lo universal si se elimina lo particular. Esta tesis, esencial para poder responder a los objetivos propuestos, se desarrollará y argumentará hacia el final del presente trabajo.

¹¹⁴ Si bien es cierto que, según la traducción al español de la obra *Verdad y Método*, la palabra alemana *Allgemein* se traduce como “general”, en este caso y para efectos argumentativos de la tesis final, dicha palabra será acogida dentro de la acepción bajo el significado “universal”. No se hablará, en adelante, de la relación entre lo general y lo particular, sino de la relación entre lo universal y lo particular. ¿Qué permite dicho cambio, dicha “acogida” de acepción? Pues bien, en primer lugar, el amplio rango de la acepción que la palabra admite; y en segundo lugar y más importante, que lo universal subsume dentro de sí todo el conjunto de los casos generales que, en relación con las particularidades de las situaciones en concreto, constituyen el problema de la “fundamentación” del obrar moral. Limitarse al uso de la palabra “general” es problemático en tanto designa un reducido campo (subconjunto) de situaciones particulares, susceptibles de fijarse y absolutizarse normativamente (éticas normativas); una cuestión que llegaría incluso a imposibilitar la justificación de la razonabilidad práctica en la “fundamentación” del obrar moral, como se verá en lo sucesivo de este trabajo.

¹¹⁵ Véase el eje temático *Razón, continencia e incontinencia* del capítulo dedicado a la *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III).

que obra bien. Así pues, la expresión “fundamentación metafísica” significa la fundamentación *ideal* de una ética que versa sobre lo *prácticamente real*. Entiéndase por *ideal* el campo estrictamente *teórico* que postula enunciados siempre necesarios y universales; entiéndase por *prácticamente real* el campo *práctico* que versa sobre las acciones contingentes y particulares. Luego es un error categorial “fundamentar” metafísicamente la ética.

Puesto que no se puede equiparar saber y virtud, Aristóteles entonces explica el saber ético no desde un campo ideal-teórico, sino desde el ejercicio de las virtudes mismas que conforman una *ἕξις*, un hábito, un modo de ser¹¹⁶. En consecuencia, no se habla de una fundamentación metafísica, sino de una “fundamentación” práctica. Pero, ¿qué significa realmente hablar de una “fundamentación” práctica? En el campo de la moralidad humana significa que el hombre virtuoso no se define por sus posibilidades y capacidades, o sus buenas intenciones, “sino que el hombre se convierte en tal sólo a través de lo que hace y como se comporta, y llega a ser el que es en el sentido de que siendo así se comporta de una determinada manera”¹¹⁷. Parece ser que la virtud, entendida en términos prácticos, es un modo de ser, por lo que no se puede hablar de un acto único (o una buena intención que jamás se realice) que defina al hombre virtuoso¹¹⁸. Esta consideración *práctica* sobre la virtud pone en entredicho la disposición de las leyes de la naturaleza (*φύσις*) como aquellas que rijan el comportamiento humano, o que sirvan de punto de referencia para determinar el estado de los asuntos humanos y sociales (sobre esta base metodológica se fundía la pretensión del positivismo en su afán de desarrollar las ciencias del hombre). Se debe recordar una vez más que la naturaleza versa sobre lo universal y necesario, mientras que lo humano versa sobre lo particular y contingente.

Ahora bien, el problema central de esta cuestión es cómo puede existir un saber moral que *comprenda* qué exige exactamente una situación en particular, si se supone que el saber, en tanto tal, es universal. “Negativamente esto significa que un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido, e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación”¹¹⁹. Gadamer ve en esta cuestión un problema de método, el cual constituye el eje de la reflexión moral, pues parece ser que lo decisivo en el campo moral es precisamente la posibilidad de la *realización* de lo universal en lo particular. Y a este respecto Gadamer, siguiendo a Aristóteles, enfatiza en que los problemas morales no pueden ser abordados como los abordaría un matemático¹²⁰, no se pueden tratar con la exactitud científica de las ciencias naturales. En el campo práctico de la moral, por el contrario, se trata de ver las situaciones a la luz de una cierta estructura¹²¹ que *guíe* a la conciencia moral. No obstante, Gadamer reconoce que esto es, a su vez, un problema moral, pues una guía estructural que oriente a la moral implica despojar a ésta de su autonomía, porque aquel que actúa debe hacerlo por sí mismo, a “conciencia”. Por lo tanto Gadamer señala que la conciencia no puede subsumirse bajo la línea directriz de lo estructural, así como tampoco constituirse en un

¹¹⁶ “εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι”. Aristóteles, *EN*. 1106a,10-12.

¹¹⁷ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 384.

¹¹⁸ Cfr. Aristóteles, *EN*. 1105a, 28 – 1105b, 10.

¹¹⁹ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 384.

¹²⁰ “πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ’ ἕκαστον γένος, ἐφ’ ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν”. Aristóteles, *EN*. 1094b,23-27.

¹²¹ Véase el subcapítulo dedicado a *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas* (capítulo II).

saber meramente teórico, sino que se trata, más bien, de una conciencia autónoma que se deje ilustrar por lo estructural. Pero hablar de una conciencia autónoma no es nada sencillo (y aquí viene el *quid* del asunto), pues para que una conciencia *vea* lo estructural en atención a lo que demanda cada situación, debe tener primero una adecuada educación¹²², y segundo una disposición para escuchar a la recta razón¹²³, traducida en una actitud frente a aquello que se presente como *prácticamente* razonable. Así entonces, la conciencia moral autónoma que escuche a la recta razón y sepa ver en el momento adecuado la imagen estructural de la situación en particular, será aquella que *ya* tenga una *previa disposición*. Por eso la educación es tan importante. Sin una previa educación no es posible la disposición y la actitud como aspectos funcionales de la conciencia moral.

Gadamer no abandona las anteriores consideraciones, sino que las relaciona con el problema hermenéutico del método. Para tal efecto, resalta la relación entre el objeto y el método que, en el caso de la ética aristotélica, se traduce como la indagación por la relación entre ser moral y conciencia moral. “Aristóteles se mantiene socrático en cuanto que retiene el conocimiento como momento esencial del ser moral, y lo que a nosotros nos interesa aquí es el equilibrio entre la herencia socrático-platónica y este momento del *ethos* que él mismo pone en primer plano”¹²⁴. ¿Por qué Gadamer se interesa por establecer este tipo de relación? Porque dicha relación es esencial para poder hablar del problema hermenéutico del método. En efecto, el problema hermenéutico versa sobre un saber, sí, pero no uno puro¹²⁵ sino uno ligado a la tradición, pues no hay hermenéutica posible sin el rescate de la tradición, y el intérprete no se puede apartar de ella, no puede observarla desde el exterior de una manera meramente “objetiva”. El carácter objetivador de la metodología científica moderna es el que precisamente ha constituido las posturas positivistas, las cuales, al ser reduccionistas dada su visión unívoca de la realidad, niegan la posibilidad de que exista algo así como una hermenéutica o un historicismo. Gadamer, como es de esperarse, señala esta objetivación unívoca de todo saber como falsa, con el fin de rescatar el saber hermenéutico; y para ello expone el ejemplo de la ética aristotélica como un saber moral no susceptible de ser objetivado:

El saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer¹²⁶.

El hecho de que el saber moral no sea susceptible de ser objetivado es un indicio que confirma la distinción entre el saber de la *πράξις* y el saber de la *ἐπιστήμη*. El saber de la *πράξις* es un saber que involucra al sujeto en su propio *hacer*, esto es, un saber que versa sobre lo contingentemente humano, por lo que no puede ser objetivado como un conjunto de datos fijos, ajenos y definitivos a estudiar; el saber de la *ἐπιστήμη* (teniendo en cuenta la concepción que la antigua Grecia tenía sobre el término “ciencia”) es un saber que efectivamente versa sobre lo necesario y universal y, por lo tanto, objetivo,

¹²² Véase el eje temático *La παιδεία como una iniciación en el camino hacia la recta razón* del capítulo dedicado a la *Exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III).

¹²³ Véase el eje temático *El hábito como disposición para escuchar a la razón* (capítulo III).

¹²⁴ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 385.

¹²⁵ “El problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser”. *Ibid*, p. 385.

¹²⁶ *Ibid*, p. 385.

como las matemáticas. Todo esto autoriza a Gadamer a afirmar que las ciencias del espíritu forman parte del saber moral.

Son “ciencias morales”. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer¹²⁷.

El problema de la anterior afirmación es que el saber moral, visto así, se puede tomar por *τεχνή*, que consiste en la habilidad de dirigir un saber hacia la producción de artefactos. Así pues, dado que ya se ha distinguido brevemente entre *πρόξις* y *ἐπιστήμη*, de igual manera se debe hacer entre *πρόξις* y *τεχνή*.

La distinción entre *πρόξις* y *τεχνή* es más compleja y problemática que la anterior, pues la *τεχνή* es un saber verdadero consistente en una cierta habilidad y no un conocimiento teórico (como en el caso de la *ἐπιστήμη*). Por lo tanto, la *πρόξις* y la *τεχνή* versan sobre un saber que guía en el obrar, y para esto es necesario que las dos contengan en sí mismas la aplicación del saber a cada caso particular. Empero el término “aplicación” no se dice de la misma manera en los dos casos:

Existe una peculiarísima tensión entre la *τεχνή* que se enseña y aquella que se adquiere por experiencia. El saber previo que uno posee cuando uno ha aprendido un oficio no es necesariamente superior en la praxis al que posee un no iniciado pero muy experimentado¹²⁸.

De todas maneras el saber previo de la *τεχνή* tiene una referencia práctica en relación con la producción. Y este saber, si se aplica con éxito sobre la situación, es decir, sobre la cosa a fabricar, entonces tiene un dominio sobre ésta. Tal dominio se equipara, en alguna medida, con el saber moral, pues en este caso la actuación debe estar guiada por la conciencia moral (la experiencia no es suficiente). De igual manera sucede con el saber de la *τεχνή*, pues una buena producción debe estar guiada por un saber producir. No obstante, la conciencia moral y el saber producir no son lo mismo. La primera distinción que señala Gadamer consiste en la afirmación de que el hombre no se puede producir a sí mismo como se haría con una materia prima lista para la producción. Luego, el saber que tiene el hombre de sí mismo¹²⁹ es distinto del saber que orienta en el producir. Así, el saber moral es distinto del saber teórico. No obstante, esto no se ve tan claro con el saber de la *τεχνή* en tanto saber productivo, pues el objeto de éste son las cosas que pueden ser de otra manera; esto quiere decir que la *τεχνή* también versa sobre lo contingente, al igual que la *πρόξις*. Saber producir significa poseer una buena destreza, para la cual el hombre debe tener un conocimiento de sí mismo y de sus capacidades, y cómo éstas son aplicadas en el momento *concreto* que demande la situación. Parece ser que aquí también hay un cierto *campo circunstancial* que indica las condiciones más apropiadas para la producción.

¿Y no ocurre lo mismo en el caso de la conciencia moral? El que debe tomar decisiones morales es alguien que ha aprendido algo. Por educación y procedencia está determinado de modo que en general sabe qué es lo correcto. La tarea de la decisión moral es acertar con lo adecuado en una situación concreta, eso es, ver lo que en ella es correcto y hacerlo. También el que actúa moralmente tiene que echar mano de algo y elegir los medios

¹²⁷ Ibid, p. 386.

¹²⁸ Ibid, p. 387.

¹²⁹ “Ἐἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι” Aristóteles, *EN*. 1141b,33-34.

adecuados, y su hacer tiene que estar guiado tan reflexivamente como el del artesano. ¿En qué consiste entonces la diferencia¹³⁰?

Para poder responder a esta pregunta, clave de la problemática que aquí se está desarrollando, Gadamer recurre al análisis aristotélico de la *φρόνησις*, a partir del cual se expondrán sus aspectos constitutivos que arrojen una luz para la *comprensión* del problema.

a. “Una *τεχνή* se aprende, y se puede también olvidar. Pero no se aprende el saber moral y tampoco se puede olvidar¹³¹. No se confronta uno con él de manera que uno se lo pueda apropiar o no apropiar, igual que se elige un saber objetivo, una *τεχνή*”¹³².

Este primer aspecto indica la estrecha relación entre el saber moral y la acción misma que siempre está involucrada en todas las situaciones concretas de la vida. Por este motivo, tal saber no se puede objetivar como se apropia el artesano de una cosa. De acuerdo con esto, el saber moral es un saber que versa sobre el modo de ser mismo del hombre, y es evidente que el hombre no es una cosa. Dado que se trata de un saber que se debe aplicar en el momento preciso que demanda la situación en concreto, éste *siempre* se debe poseer y aplicar justo en el momento. Por eso dice Gadamer que dicho saber no se aprende. Para que se diera el caso en el que se pudiera aprender, se deberían dar dos posibilidades, a saber, o que el hombre posea poderes epistemológicos divinos, de manera que conozca todos los futuros contingentes posibles a los cuales aplicar un saber (normativo) definitivo que jamás falle y resuelva de una vez por todas cada problema planteado por la situación; o que la realidad humana no fuera contingente y particular sino necesaria y universal, de modo que el hombre se aprenda de memoria una serie de normas morales definitivas y aplicables a una realidad humana ya de-terminada. Estas dos posibilidades, teniendo en cuenta lo argumentado hasta el momento en el presente trabajo, constituyen nada menos que una quimera, una mera fantasía metafísica.

Ahora bien, respecto a lo anteriormente mencionado se podría objetar que el saber moral no se pueda enseñar, afirmando si acaso la educación (anteriormente aludida) no constituye una especie de enseñanza de la virtud, del saber moral mismo. Tal objeción no es válida, puesto que el papel de la educación, del que se ha hablado con anterioridad, reviste una forma estrictamente propedéutica que, en términos aristotélicos, ayuda a que la parte irracional de alma *escuche* a la racional¹³³. Esta “ayuda” no consiste, en modo alguno, en una enseñanza de los contenidos temáticos de un saber moral¹³⁴. Es más, parece ser que este saber no tiene contenido temático alguno, y por esto es un saber peculiar.

¹³⁰ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 388.

¹³¹ La frase escrita con cursivas disiente de la traducción hecha para la versión española de *Verdad y Método*, la cual dice: “en cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida”. El motivo de esto es que tal traducción no coincide con el original en alemán, el cual dice: “Man lernt aber nicht das sittliche Wissen und kann es auch nicht verlernen”. La traducción más apropiada es la que aquí se sugiere; traducción que coincide tanto en la forma (sintáctica y gramatical), como en el contenido, pues si Gadamer afirmara que el saber moral se puede aprender, entonces en nada se distinguiría este saber del técnico, y Gadamer pretende argumentar precisamente lo contrario.

¹³² H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 388.

¹³³ Véase el eje temático *La paideia como una iniciación en el camino hacia la recta razón* del capítulo dedicado a *La exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III).

¹³⁴ La “ayuda” consiste en realidad en *fomentar* la *disposición* para la virtud. Una *disposición* traducida en una actitud cuando se obra.

Justamente por este motivo, es tan difícil hablar de una “fundamentación” de la ética, y por eso es tan problemático. Dado su carácter problemático, tal tema es uno de los objetivos del presente trabajo, consistente en la indagación por el tipo de “fundamentación” de la ética.

Unido a la anterior problemática, Gadamer señala el problema de la “aplicación”. Si el saber moral no es un saber que se aprenda y que se posea previamente a la “aplicación”, sino que se deba “aplicar” en el momento preciso, esto representa evidentemente un problema, pues se supone que la “aplicación” de algo implica que “ese algo” se posea previamente. Pero no sucede así con el saber moral, no hay un saber verdaderamente¹³⁵ moral que se posea previo a su aplicación en una situación concreta. La respuesta que ofrece Gadamer al respecto está vinculada con la imagen aristotélica del *campo circunstancial* en el que se desarrolla la razonabilidad práctica:

Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc. (todos ellos tienen su correlato en el catálogo de las virtudes de Aristóteles) son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. Pero hay una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que representa, por ejemplo, para un artesano el diseño del objeto que pretende fabricar. Por ejemplo, lo que es justo no se determina por entero con independencia de *la situación*¹³⁶ que me pide justicia, mientras que el eidos de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina¹³⁷.

Con esta distinción, Gadamer reconoce que los conceptos morales tienen una cierta determinación con independencia de la situación en concreto. En este punto es importante aclarar que estos conceptos, mientras no se realicen en la situación en concreto, son conceptos *pre-morales*¹³⁸. En efecto, un concepto tal como “haz el bien y evita el mal” es un concepto *pre-moral* porque su generalidad es tal, que difícilmente se podría aplicar en una situación en concreto. Esto no significa que tal concepto *pre-moral* no tenga una validez; ciertamente la tiene, pero en calidad de una imagen estructural que *acompañe y guíe* en el desarrollo de los conceptos morales según se dé la situación en concreto. Los conceptos *pre-morales* posibilitan, en parte, la realización de los conceptos morales en el *campo circunstancial*. Por otra parte, la imagen que el artesano tiene en mente, para la fabricación de un artefacto, ya está *enteramente determinada* por su futuro uso. Si tal imagen se realizara en el momento preciso que la situación demande, se estaría hablando de una *τεχνή* bastante extraña y sin sentido, una *τεχνή* completamente azarosa y completamente improvisada, la cual no es posible, pues toda “improvisación” implica una “no improvisación”.

Con la distinción anterior, Gadamer introduce un nuevo problema, a saber, si acaso la justicia no está determinada, con independencia de las situaciones en concreto, por todo un cuerpo de leyes que recogen todo el saber moral expresado en ciertas reglas. ¿No es esto una forma del saber parecido a la *τεχνή*? ¿No hay aquí un saber previo para su aplicación a las situaciones? La respuesta que ofrece Gadamer es decisiva para poder comprender con mayor claridad la distinción. En el caso de la *τεχνή*, el saber previo, del

¹³⁵ Véase el eje temático *La relación entre razón práctica y el campo circunstancial como escenario en el que se determinan las virtudes y los vicios* del capítulo dedicado a *La exposición de la razonabilidad práctica en la Ética Nicomáquea* (capítulo III).

¹³⁶ Cursivas enfáticas usadas por el autor de este texto.

¹³⁷ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 389.

¹³⁸ Todas las exigencias básicas, expuestas en el subcapítulo *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, son, en realidad, conceptos *pre-morales*.

que se dispone para la fabricación de un artefacto, debe someterse a posibles cambios en las situaciones concretas en que se dé dicha fabricación, de modo que tal artefacto no resulte según lo planeado. El saber aplicar ese saber a los cambios implica una verdadera aplicación del saber ligado a una forma imperfecta de la fabricación (que no salga según lo planeado y se deba realizar de otra manera). Por el contrario, en el caso de la aplicación de la ley a las situaciones concretas, ésta se debe adaptar a la particularidad de la situación. “En una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas mejor, sino porque de otro modo no sería justo”¹³⁹. Con estas *excepciones* a la ley no hay una imperfección en la acción sino todo lo contrario, pues la ley se perfecciona en tanto se adapta a la situación en particular. En el caso excepcional se verifica la justicia. Parece ser que la ley es susceptible de perfeccionarse¹⁴⁰, mientras que el saber de la *τεχνή* corre el riesgo de no aplicarse por completo o a cabalidad según lo previamente planeado si las circunstancias cambian; tal riesgo implica una imperfección en la fabricación.

b. El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general¹⁴¹; el saber técnico, en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares¹⁴².

En la relación medios-fines, el saber de la *τεχνή* es un saber que, una vez adquirido, permite la elección adecuada de los medios más eficaces, por lo que no es necesario que el hombre reflexione y delibere sobre unos medios ya presentes en virtud del saber de la *τεχνή*. Pero en el caso del saber moral, el hombre *siempre* debe deliberar buscando consejo en sí mismo¹⁴³; y un saber técnico, posibilitado por el análisis lógico por ejemplo, *jamás* podrá asumir el papel de un saber que sepa aconsejar en lo referente a la moralidad de las cuestiones humanas. Pero, ¿por qué motivo es necesario el consejo? Porque el saber moral (de acuerdo con lo argumentado anteriormente) no es un saber previo del que se disponga para luego aplicarlo en el caso en concreto. Por eso es tan importante el consejo, porque de alguna manera *ayuda a ver* los medios adecuados en el momento preciso. En el saber moral no hay un conocimiento previo de los medios adecuados, también por este motivo no se puede enseñar el saber moral. “No existe una determinación, *a priori*, para la orientación de la vida correcta como tal (...). Es tan absurdo un uso dogmático de la ética como lo sería un uso dogmático del derecho natural”¹⁴⁴.

Dentro de la misma línea argumentativa de la relación medios-fines, Gadamer indica que en el saber moral no hay una dilucidación objetiva (en el sentido del saber de la *τεχνή*) acerca de los medios adecuados para alcanzar un fin moral. La determinación de los medios adecuados depende del ejercicio deliberativo propio del hombre prudente, lo que implica claramente un saber moral. Tal saber se confirma en su “aplicación” en el momento preciso que demande la situación en concreto. “Lo que completa al saber moral

¹³⁹ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 389.

¹⁴⁰ Esto es posible sólo si el derecho natural permite un cierto margen para poderse modificar. Esta idea de la mutabilidad del derecho natural la desarrolla Aristóteles en *EN*. 1134b,18-1135a,5.

¹⁴¹ Véase el subcapítulo dedicado a *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, especialmente la primera exigencia.

¹⁴² H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 389.

¹⁴³ Véase el capítulo dedicado a *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, especialmente la novena exigencia.

¹⁴⁴ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 393.

es, pues, un saber de lo que es en cada caso, un saber que no es visión sensible”¹⁴⁵. Así pues, ya se sabe cómo se completa el saber moral. Empero, lo que no sabe con certeza es ¿cómo es posible que esta forma del saber peculiar se desarrolle en lo concreto de cada situación?; y más aún, ¿cómo es posible que el hombre prudente reconozca los medios idóneos en la inmediatez de la situación, si esto supone un saber previo del que no se dispone en el saber moral? ¿Cómo puede el hombre reconocer lo bueno en cada situación? No se puede negar que hasta el momento ha habido respuestas verosímiles, pero estas son parciales. Precisamente el intento de hallar una respuesta más completa (aunque no definitiva¹⁴⁶) a estas preguntas constituye uno de los principales objetivos del presente trabajo.

Gadamer, en alguna medida, responde las cuestiones anteriores apelando a una cierta relación ontológica y epistemológica entre las situaciones en concreto y la acción misma, esto es, unas situaciones en específico como escenario de la actuación¹⁴⁷, en el cual es posible reconocer lo correcto. Que cómo esto sea posible, se explica a la luz no de un mero ver físico, sino un *ver* como *voûs*, como inteligencia, en virtud de la cual es posible ver lo inmediatamente correcto. Para explicar esto de una manera más clara, Gadamer lo desarrolla desde una vertiente negativa, indicando que lo contrario de este “ver” no es el error ni el engaño, sino la ceguera¹⁴⁸. Esto significa que no se puede ver lo correcto en la situación en concreto si este *voûs* (ver) está nublado por unas pasiones no dominadas. Así pues, la rectitud moral es el saber actuar conforme a una recta razón¹⁴⁹, que no es otra cosa que el debido dominio de las pasiones y, por lo tanto, de sí mismo. En el saber moral, expresado en un poder *ver* lo correcto en cada situación, no es posible establecer una distinción entre experiencia y saber; por eso este es un saber peculiar. Parece ser que este saber sólo se puede hacer en la experiencia, es una forma fundamental de la experiencia. En el saber de la *τεχνή*, en cambio, se puede dar el caso de una clara distinción entre un saber constituido en la mera experiencia, y un saber “teórico” previo más profundo pero no ejercido implícitamente en la propia experiencia¹⁵⁰. Tal es el caso del arquitecto que conoce a profundidad los supuestos teóricos de la *τεχνή* de la construcción, pero no posee la experiencia propia de la construcción; experiencia que sí poseen los obreros aun cuando no conozcan los supuestos teóricos, lo cual no significa que el arquitecto sepa menos. Con este ejemplo se resalta la distinción entre el saber y la experiencia dentro del saber de la *τεχνή*; distinción que no se da en el caso del saber moral, como se acaba de mostrar.

c. Junto a la *φρόνησις*, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral. Está dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo sino de otro. Es en consecuencia una forma del juicio moral. Se habla de comprensión cuando uno ha

¹⁴⁵ Ibid, p. 393-394.

¹⁴⁶ La labor de la filosofía no se encarga de ofrecer respuestas definitivas a los problemas inacabados. Hacer lo contrario implica su muerte. La filosofía vive de la constante formulación y re-formulación de preguntas; su vida es el incesante preguntarse. La filosofía es *esencialmente* problemática.

¹⁴⁷ Véase nuevamente el eje temático *La relación entre razón práctica y el campo circunstancial como escenario en el que se determinan las virtudes y los vicios* (capítulo III).

¹⁴⁸ Cfr. H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 394.

¹⁴⁹ Véanse los ejes temáticos *Naturaleza racional e irracional, κρᾶσία y ἀκρᾶσία*, y *Razón, término medio y φρόνησις* (capítulo III).

¹⁵⁰ “La distinción entre el estudio de una materia simplemente para adquirir una cultura personal y el ocuparse profesionalmente de ella se presentaba ya entre los atenienses distinguidos de aquella época, los cuales, aunque asistían con asiduidad a las conferencias de los sofistas distaban mucho de aspirar a convertirse en sabios profesionales”. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 796.

logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro¹⁵¹.

Con la comprensión, como una forma del saber moral, se fortalece el carácter social propio de una razonabilidad práctica que *orienta* en el obrar. Ahora no se trata sólo de un obrar como resultado de una reflexión individual, sino de un obrar que reconoce la dimensión práctica del otro, “ponerme en el lugar del otro”. Se habla de un carácter social dado el reconocimiento (comprensión) del obrar del otro; y este saber, por tratarse de la comprensión de un caso particular en el que se encuentra el otro¹⁵², es un saber particular, concreto. Este tipo de comprensión no se puede dar en el caso del saber de la *τεχνή*, pues se exige aquí un reconocimiento del obrar del otro en su particularidad e inmediatez. El saber de la *τεχνή*, como es sabido, versa sobre conocimientos (o supuestos teóricos) generales previos a su aplicación.

Para comprender adecuadamente la dimensión práctica en la que el otro se encuentra, es necesario que tanto el que comprende como el comprendido se hallen dentro de la esfera del saber moral, con todas las implicaciones que esto conlleva, como el actuar conforme a la recta razón, ser prudente y poseer un buen juicio moral. Esta condición configura el concepto de comunidad, de lo social. Con el fin de ilustrar este aspecto, Gadamer plantea el ejemplo del buen consejo y su relación con la amistad: “Sólo un amigo puede aconsejar a otro, o dicho de otro modo, sólo un consejo amistoso puede tener sentido para el aconsejado”¹⁵³. Para que esta sintonía sea posible, el que aconseja no puede ser externo al contenido mismo del consejo, es decir, que él tiene (o tuvo) que haber vivido estas experiencias particulares relacionadas con el recto obrar. Esto significa que el hombre experimentado efectivamente se puede poner en el lugar del no experimentado y ocuparse de él. A este respecto, el concepto de comunidad, dentro del marco del recto obrar, es esencial para la determinación de la justicia social por ejemplo; una justicia que no se podría dar si no es dentro de las relaciones de proximidad con el otro¹⁵⁴.

El carácter del saber moral es tan peculiar que admite su contrapartida expresada en la imagen del *δεινός*, aquel hombre que conoce el contenido del saber moral y que saber usarlo en provecho propio sin un horizonte moral, esto es, que no hay nada que detenga la consecución de sus fines morales, para los cuales se emplean los medios que sean necesarios. Esto significa que el *δεινός* es aquel que emplea malos medios para fines “buenos”¹⁵⁵. Que esta posibilidad se dé es una señal inequívoca de que el saber moral es un saber que transita por el sendero de la plurisignificatividad, tanto así que son posibles los “buenos fines” o fines morales mediante el mal uso de cualidades morales. Parece ser que, en el campo del saber moral, la línea entre lo bueno y lo malo es bastante delgada,

¹⁵¹ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 394.

¹⁵² Véase el subcapítulo dedicado a *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, especialmente la tercera exigencia (capítulo II).

¹⁵³ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 394.

¹⁵⁴ “La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad. Su función no se limita a la “función del juicio”, a subsumir los casos particulares dentro de la regla general. El juez no es exterior al conflicto, sino que la ley está en el seno de la proximidad. La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones –los intercambios y el intercambio comprendido a partir de la proximidad–; todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro”. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 239.

¹⁵⁵ Aunque si estos fines “buenos” se miran a la luz de la relación medios-fines dentro del saber moral, dichos fines en realidad no son buenos. En el campo del saber moral expresado en la razonabilidad práctica, los medios se identifican con el fin, no es posible separarlos.

pues unas mismas cualidades morales se pueden usar tanto para fines realmente morales como fines malos. Esta posibilidad del saber moral también confirma, una vez más, la diferencia entre actuar según la razón (acciones racionales) y actuar según la recta razón (acciones *prácticamente* razonables). Y esto explica, a su vez, cómo es posible que las ciencias en general puedan recurrir (algunas veces) a medios atroces, pero efectivos, para que el ideal de “Ciencia” pueda progresar. Claramente se ve en este caso que el precio del progreso deja por fuera cualquier intento de pensamiento crítico, como aquella actividad de la razón emancipadora que busca la justicia social.

Con estas consideraciones se llega al final del análisis del saber moral aristotélico hecho por Gadamer, el cual es una muestra de su pertinencia como una problemática hermenéutica. En efecto, en tal análisis se vio la cuestión de la aplicación de lo universal a lo particular, en cuyo caso la *comprensión* se ve determinada a lo largo de todo el proceso, de principio a fin, pues ésta no es una mera determinación objetiva (como en el caso de la *τεχνή*) sino que el sujeto de esta *comprensión* se ve él mismo determinado. Dentro del contexto hermenéutico sucede lo mismo:

El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo (...) el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra¹⁵⁶.

Así pues, es evidente que las cuestiones humanas y sociales no pueden ser ajenas a un saber moral expresado en una forma de la razón práctica que, como se acaba de ver en este subcapítulo dedicado a la *Actualidad hermenéutica de Aristóteles*, orienta en el recto obrar, y no sólo esto, sino también en su determinación de las relaciones sociales. Todo esto explicado, de alguna manera, a la luz de su peculiar forma de ser y sus marcadas diferencias respecto a los conceptos de *επιστήμη* y *τεχνή*.

3. EL CARÁCTER HERMENÉUTICO-HISTÓRICO DE LA GÉNESIS DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

La primera parte de este capítulo consistió en una revisión histórica de la génesis de las ciencias del hombre. Si bien es cierto que, en un principio, se pretendía un acercamiento a la cuestión del desarrollo de las ciencias sociales, dicha intención se problematizó al observar que no sólo se hablaba de unas ciencias sociales, sino también de unas ciencias del espíritu (Dilthey) y unas ciencias humanas; razón por la cual se decidió agrupar estas tres órdenes de ciencias bajo el nombre “ciencias del hombre”. El argumento que autorizó esta decisión se halla en la detección de un núcleo común que permite agruparlas, a saber, que las tres versan sobre las cuestiones humanas y sociales que, desde su génesis, han supuesto toda una polémica en torno a su fundamentación científica. Ciertamente, el hecho de que estas tres órdenes se adscriban bajo el título de “ciencias” ya es algo que llama bastante la atención. Justamente por este motivo se decidió iniciar el capítulo con una mirada retrospectiva al panorama contemporáneo del estatuto epistemológico y metodológico de estas ciencias. ¿Por qué esta mirada se centra en aspectos como el método y una epistemología? Precisamente porque la polémica nace

¹⁵⁶ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 396.

allí donde no se ha determinado el quehacer científico de estas nuevas ciencias, y bien es sabido que una ciencia (la que sea) se reconoce como tal si se conoce con claridad su estatuto metodológico y epistemológico.

Así pues, dada la explicación anterior, se puede decir que el interés de este capítulo no fue tanto indagar o establecer una clara distinción entre las tres órdenes de ciencias, como sí una breve exposición de las diferentes fases por las que éstas atravesaron, con el consecuente intento de imposición de formas metodológicas por parte de una tradición positivista en sus diferentes periodos: el *positivismo decimonónico* de A. Comte y J. Stuart Mill, el *positivismo sociológico* de Durkheim, el *monismo metodológico* de Dilthey, el *objetivismo científico* de Weber, el *Racionalismo crítico* expuesto por el *neopositivismo del círculo de Viena* y representado principalmente por Carnap y la *crítica racionalista* al positivismo, hecha por Popper. Esta tradición se reflejó en un intento de imposición metodológica, que atrajo la mirada crítica expresada en una reacción antipositivista y expuesta por la *Teoría crítica* con las figuras principales de Adorno y Horkheimer, quienes manifestaron su interés en la revisión de la fundamentación científica de las ciencias desde la actividad de una razón emancipadora. En este punto se evidenció que la *Teoría crítica* no sólo amplió su interés al horizonte de la fundamentación de las ciencias del hombre, sino a las ciencias en general; y el motivo de esto yace en la idea de que no puede haber ciencia (en general) al margen de unos presupuestos sociales (constructo social).

Es preciso detenerse un momento en este último punto. El hecho de que una teoría crítica se extienda a las ciencias en general, dice bastante de la concepción contemporánea acerca de la ciencia en general. Es evidente que la ciencia ya no se puede entender como la entendía Aristóteles, como un conocimiento cierto por las causas. Una ciencia así no existe hoy en día. El motivo de esto se debe a que la ciencia como se le conoce, incluso desde la modernidad, es una suerte de mezcla entre *επιστήμη* y *τεχνή*, y ciertamente un poco más de la segunda que de la primera. Esto se ve corroborado por el hecho de que hoy en día nadie se atreve, por ejemplo, a dar una definición última de “animal” en el campo de la biología, o que en el campo de la física los científicos se atrevan a dar una respuesta definitiva de la constitución última de la realidad física. Parece ser que la ciencia, desde la época contemporánea hasta el día de hoy, no versa sobre cosas estrictamente necesarias y universales; la ciencia se mueve ahora, más bien, en el plano de lo probable, es decir, en lo contingente. ¿Por qué se menciona esto? Con el fin de mostrar que la ciencia, entendida en su acepción general, no puede ser ajena a las cuestiones humanas y sociales (que también versan sobre lo contingente aunque de manera distinta), ya que no puede haber una ciencia al margen de lo social. Por eso es tan importante el ejercicio de una razón emancipadora como la expuesta por la *Teoría crítica*, que se mueva en la búsqueda de la justicia social y lo mejor y más conveniente para el hombre. Tal propósito es prometedor pero no suficiente porque sigue quedando en entredicho la posibilidad de una determinación del estatuto metodológico y epistemológico de las ciencias del hombre, si es que es válido hablar, en última instancia, de un estatuto; pues cabe la posibilidad de que el método sea sólo uno¹⁵⁷ y que el problema consista, en realidad, en cómo abordar dicho método¹⁵⁸. Por este motivo se creyó viable la introducción de la rehabilitación de la filosofía práctica, pues en la *comprensión* aristotélica de la razonabilidad práctica se puede vislumbrar el horizonte hermenéutico de

¹⁵⁷ A este respecto cabe recordar que la filosofía es filosofía y la ciencia es ciencia.

¹⁵⁸ Lo que evitaría el monismo metodológico del que padecían los movimientos positivistas.

una forma peculiar de la razón que dé cuenta de un posible desarrollo de las ciencias del hombre, e incluso las ciencias en general dados los anteriores argumentos.

En la exposición de la rehabilitación de la filosofía práctica, que conformó la segunda parte de este capítulo, se presentaron las dos figuras más importantes de dicho debate, a saber, H. Arendt y H. Gadamer. En el caso de H. Arendt se perfiló la identidad humana y la realidad social desde los elementos de la acción y el discurso, en donde se mostró que las cuestiones humanas y sociales no se pueden *explicar* como las ciencias naturales explicarían un objeto, sino que la condición humana es tan peculiar que es susceptible de ser *comprendida* dentro de un horizonte en el que el hombre es lo que hace y dice. En el caso de H. Gadamer, con la *Actualidad hermenéutica de Aristóteles*, se vio el problema de la “fundamentación” de la ética aristotélica, especialmente la dificultad de la “aplicación” de lo universal a lo particular si se tiene en cuenta que el saber moral no es un saber previo, sino que se hace con la situación en concreto. A este respecto Gadamer ofreció algunas respuestas, en cierta medida, parciales, pues no explican a cabalidad cómo es posible dicha “aplicación” y cómo puede el hombre reconocer lo bueno en cada situación.

Así pues, finaliza este capítulo con la exposición de la rehabilitación de la filosofía práctica, en la que se mostró, por un lado, la indisoluble identificación entre lo que el hombre “es” y la acción a la luz del discurso como su proyección social (Arendt); y por otro lado, la validez hermenéutica de un saber moral fundamentado en la razonabilidad práctica (Gadamer). Esto significa claramente que la razonabilidad práctica tiene una validez de actualidad hermenéutica y que, por lo tanto, no tiene una importancia parcial sino *total* para el abordaje de la problemática en torno al desarrollo de las ciencias del hombre. Ahora bien, que dicho desarrollo esté ligado con una forma metodológica y epistemológica científica es algo que ni siquiera al día de hoy está claro. Lo que sí es evidente es que dichas ciencias no se pueden desarrollar al margen de una razonabilidad práctica; y esto quedó mostrado a lo largo de la exposición que ocupó las dos partes del presente capítulo. Incluso es posible (y esto también se mostró) que estas ciencias puedan mantener una única forma metodológica (la científica), pero *siempre acompañada* de una razón *crítica y práctica*.

Dado que se ha mostrado la importancia de la razonabilidad práctica, a lo largo del presente capítulo, en relación con las cuestiones humanas y sociales (que no se pueden separar, bajo ninguna circunstancia, del contenido de las ciencias del hombre), se debe ahora indagar más en profundidad lo propio de esta forma peculiar de la razón, con el fin de intentar responder la pregunta acerca del *comprender* cómo es posible la realización de lo universal en lo particular en el momento preciso que la situación demande. Tal es el propósito del siguiente capítulo. Pero, ¿por qué tal propósito? Porque de una mayor comprensión del modo de ser de esta forma de la razón dependerá una visión de la ciencia en general desde una perspectiva plurisignificativa que posibilite la apertura del sentido, y así se pueda, por lo menos, mostrar por qué el positivismo, como apropiación unívoca de la ciencia, es insuficiente para desarrollar las ciencias; y ya no sólo las ciencias del hombre, sino en general, pues con la *Teoría crítica* se mostró que no hay ciencia posible desarrollada al margen de una estructura social.

CAPÍTULO II

EXIGENCIAS BÁSICAS Y APORÍAS: HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL MODO DE SER PECULIAR DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

Illa autem sapientia rerum est divinarum et humanarum scientia in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos¹⁵⁹.

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo precedente se mostró lo problemático que es hablar con precisión del paradigma metodológico y epistemológico (científico) para el desarrollo de las ciencias del hombre, y se dudó si acaso exista tal método. ¿Por qué resulta tan problemático el abordaje de esta cuestión? Tal vez la respuesta se halle en la concepción misma del pensamiento positivista en torno al término “ciencia”. En efecto, el pensamiento positivista guarda una férrea fe en el poder de una razón que garantice el progreso e ilumine el sendero por el cual sea posible la transformación material del mundo. Tal propósito no sería viable si no fuera por una *επιστήμη* y una *τεχνή* al servicio de la labor científica. Y no se puede negar el “éxito” de una ciencia que se desarrolle en función de estos dos elementos. Así pues, el término “ciencia” queda delimitado dentro del marco de lo riguroso, preciso, constataativo y *explicativo*. Ahora bien, ¿qué sucede cuando se pretende aplicar este esquema metodológico y epistemológico a las cuestiones humanas y sociales? Ocurren principalmente cuatro cosas, a saber, que se incurre en el error categorial de confundir el carácter “necesario”¹⁶⁰ de la ciencia físico-matemática con el

¹⁵⁹ “La sapiencia es la ciencia de las cosas divinas y humanas, en cuya ciencia se comprende la comunidad de los dioses y de los hombres, así como la sociedad entre los hombres mismos”. M.T. Cicerón, *De Officiis, Liber I*, parágrafo 153.

¹⁶⁰ Un carácter que, por cierto, no es en realidad tan “necesario”, pues como advierten tanto la *Teoría crítica* como Gadamer, la ciencia es una suerte de mezcla entre *επιστήμη* y *τεχνή*, es decir, una mezcla entre necesidad y contingencia. Y aun cuando se trate (en la mezcla) de un poco más de *τεχνή* que de *επιστήμη*, con Gadamer quedó mostrado que el modo de ser contingente de la *τεχνή* difiere considerablemente del modo de ser contingente de la realidad de las relaciones humanas y sociales, y aún más si se tiene en cuenta el trasfondo ético dentro del horizonte de la orientación en el obrar.

INTRODUCCIÓN

carácter contingente de la realidad humana y social¹⁶¹; se cae en una suerte de monismo traducido en una visión unívoca de la realidad, lo que conlleva a absolutismos inevitables¹⁶²; queda oculta una forma de la razón crítica, práctica y emancipadora que vele e indague por los problemas *prácticamente reales*¹⁶³ de injusticia y malestar social; y la posibilidad de una *comprensión*, desde el horizonte hermenéutico, de una realidad humana contingente queda eclipsada por una única forma de la *explicación* que cierra definitivamente la puerta a la apertura del sentido. El común denominador de estas cuatro consecuencias se halla en la dicotomía necesidad/contingencia; y aun cuando la *τεχνή* revista una forma contingente, es claro que ésta es una contingencia con una fuerte afinidad a la necesidad, pues en el campo de la producción se aplica un método previo para la obtención de un resultado definido, es decir, que hay un método como conocimiento previo que puede ser aplicado en serie a múltiples casos, como en la producción industrial, por ejemplo; y ya ha quedado suficientemente claro que la realidad humana y social no se debe mirar bajo esta forma metodológica, ni desde una forma epistemológica de la *explicación*.

En conformidad con lo anterior, lo que se pretende es, además de presentar una forma sumaria de lo tratado hasta el momento, ofrecer una presentación ya más explícita y matizada de aquello que se entiende por razonabilidad práctica, la cual ha sido tratada desde el comienzo del presente trabajo, pues este concepto es el eje angular que configura y estructura todos los momentos (capítulos), y su exposición es el objetivo principal aquí buscado. Empero, ¿qué tiene que ver el concepto de la razonabilidad práctica con una indagación por el estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre? ¿Se puede hablar de “ciencias del hombre”?, y si es el caso, ¿qué tipo de ciencias sería? ¿No es el concepto de razonabilidad práctica un concepto desfigurado por las formas pretéritas de una tradición antigua separada por más de dos mil años del panorama contemporáneo? El concepto de razonabilidad práctica tiene *todo* que ver con lo tratado hasta el momento en lo tocante no sólo a las ciencias del hombre, sino a las ciencias en general¹⁶⁴, pues como quedó mostrado, la realidad contingente humana expresada en las relaciones sociales está *intrínsecamente* relacionada¹⁶⁵ (relación de identidad) con la *πράξις*, y es la *πράξις* el horizonte con vistas al cual se puede hablar de una *comprensión* aristotélica de la razonabilidad práctica. De acuerdo con lo indagado hasta el momento en lo relativo a la razonabilidad práctica y su relación con las ciencias en general, se puede decir que el término “ciencias del hombre” se refiere a una cierta pretensión metodológica y epistemológica para la determinación de un cierto campo del conocimiento, pues la sola

¹⁶¹ Una realidad humana y social que, como se vio con Arendt, guarda dentro de sí una estrecha relación de identidad; esto es, que no hay una identidad humana al margen de la realidad social. Es más, la identidad humana sólo es posible y se realiza en función de la realidad social.

¹⁶² Un claro ejemplo de esto se puede ver en el campo legislativo: cuando una ley se absolutiza en el sentido de permanecer ella misma en calidad de definitiva y aplicable a todos los casos *sin excepción alguna*, ésta se desvirtúa de su propio propósito que no es otro que el de garantizar la justicia. Esta cuestión se vio claramente con Gadamer, cuando se afirmó que la ley, y en su nombre el derecho, se *perfecciona* precisamente en la *comprensión* de la excepción; esto es, cuando el derecho (a pesar de incluir dentro de su cuerpo una serie de normas “fijas”) *asume* lo contingente de la realidad humana y social y se aplica a ella para procurar la justicia.

¹⁶³ Entiéndase por *prácticamente real* (en este caso) el estado de cuestiones y situaciones particulares de la *πράξις* que afectan directamente a la vida de los hombres y sus relaciones con los demás.

¹⁶⁴ Esto quedó mostrado con la exposición de la *Teoría crítica*.

¹⁶⁵ Véase el subcapítulo “Somos lo que hacemos y decimos”. *Identidad humana y realidad social desde los elementos de la acción y el discurso en H. Arendt* (capítulo I).

mención de la palabra “ciencia” necesariamente alude al saber, al conocimiento¹⁶⁶. Pero también quedó manifiesto que dicho campo de conocimiento no tiene un contenido de la misma naturaleza que el científico en el sentido físico-matemático¹⁶⁷. Con esta respuesta se perfila la *posibilidad* de una forma metodológica y epistemológica al interior del desarrollo de las ciencias del hombre e incluso, tal vez, dicha forma ostente una imagen directriz que *acompañe* a las ciencias en general¹⁶⁸. Y el candidato más adecuado que posibilite esta pretensión (en el buen sentido de la palabra) es justamente la razonabilidad práctica, la cual, gracias a su actualidad hermenéutica mantiene la vigencia incluso en la época contemporánea¹⁶⁹.

Ahora bien, puesto que ya se ha argumentado suficientemente la relevancia de la razonabilidad práctica para un posible desarrollo de las ciencias del hombre dentro de un posible marco metodológico y epistemológico proporcionado por la misma, el propósito del presente capítulo será una indagación más profunda y matizada de esta forma de la razón. Para tal efecto, el concepto de la razonabilidad práctica será abordado desde su parte más problemática, a saber, ¿cómo es posible la *realización* de lo universal en lo particular? o, en su versión práctica, ¿cómo es posible un saber que se *realiza* en la acción misma en una situación en concreto?¹⁷⁰ La pregunta (en cualquiera de sus dos versiones) apunta directamente a la forma del saber. De su respuesta dependerá el *posible* establecimiento de una forma metodológica y epistemológica, además de poder saber de qué tipo de ciencia se habla cuando se dice “ciencias del hombre”. La problemática será abordada desde un aspecto formal o estructural de unos conceptos *pre-morales* expresados bajo el nombre de exigencias básicas; un nombre dado por el filósofo iusnaturalista J. Finnis; el segundo aspecto (de la razonabilidad práctica) complementario responde al de tres aporías que surgen cuando se intenta “aplicar” el modo de ser de la razonabilidad práctica en el campo de la realidad humana y las relaciones sociales. Dichas aporías fueron propuestas por el filósofo W. Wieland. Desde estas dos ópticas, una estructural y la otra más bien problemática, será posible un mayor acercamiento a esta forma peculiar de la razón, pues se podrá ver tanto en su estructura como en su carácter problemático una vía que lleve a su propia *comprensión*; a partir de la cual se perfilará un *posible* horizonte de su estatuto epistemológico y metodológico.

¹⁶⁶ Esto se ve corroborado si se apela a la etimología de la palabra “ciencia”, la cual proviene del latín *scientia* y significa precisamente “saber”, “conocimiento”.

¹⁶⁷ La comprensión aristotélica del saber moral refuerza la posibilidad de introducir un campo científico en el sentido de las “cosas humanas”. En efecto, Aristóteles le llama “filosofía de las cosas humanas” a lo propio del saber moral. τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία. Aristóteles, *EN*. 1181b,15.

¹⁶⁸ La pregunta por la finalidad de la ciencia avala esta posibilidad, ¿no es acaso el bienestar *general* de una sociedad la finalidad de la ciencia? Parece ser que la ciencia, en términos generales, la hace el hombre para el hombre; y si no fuera así, ¿para quién más podría ser? ¿Será acaso la ciencia una mera actividad intelectual consistente en la acumulación del saber, desprovista de todo referente práctico-social?

¹⁶⁹ Y en cualquier época, pues si hay algo claro que ha enseñado la labor hermenéutica es exactamente el rescate de una tradición que se alimenta del devenir histórico, susceptible *siempre* de una interpretación.

¹⁷⁰ Véase el subcapítulo *El problema de la “fundamentación” de la ética aristotélica en H. Gadamer* (capítulo I).

2. LA ESTRUCTURA DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA VISTA DESDE UNAS EXIGENCIAS BÁSICAS¹⁷¹

Finnis considera el bienestar humano como aquella condición hacia la cual tienden y se manifiestan las diversas decisiones del hombre. Así, teniendo en cuenta que las decisiones se remiten a un horizonte de posibilidades, aparece el problema de qué es lo que se ha de hacer, así como las demás potenciales determinaciones: cómo se debe hacer y lo que no se debe hacer. Empero, está la posibilidad de llevar a cabo la forma de abordar tal o cual decisión, lo que hace al hombre tanto libre como responsable; y a este respecto Finnis indica que aquella forma de bien básico¹⁷² por la que *no* hay buena razón para renunciar constituye el bien de la razonabilidad práctica¹⁷³; aquel bien con vistas al cual se estructuran todas las demás decisiones concomitantes en la consecución del proyecto humano. Pero los principios por los cuales se rigen las decisiones humanas *no* tienen el carácter moral mientras “no se aplican a rangos definidos de proyectos, disposiciones o acciones, o a proyectos, disposiciones o acciones particulares”¹⁷⁴. Por eso, estos principios (o conceptos) son *pre-morales*. Con esta aseveración se perfila el modo peculiar de la razonabilidad práctica en tanto que ésta halla su conformidad en la *realización*¹⁷⁵ de las obras humanas (lo particular), lo que la diferencia de la racionalidad instrumental¹⁷⁶ como imagen objetiva y fija de las leyes de causa y efecto propias de los fenómenos naturales. No obstante, afirmar el carácter de lo moral en lo práctico introduce la problemática (común al objetivo perseguido en el presente capítulo) que el autor se propone a abordar a lo largo del capítulo, a saber, cómo se han de aplicar los principios morales en los casos particulares del obrar humano. Tal pregunta no se puede plantear si no es en su estricta conexión con la razonabilidad práctica, lo que conlleva a preguntar “¿cómo puede saber uno que una decisión es razonable prácticamente?”¹⁷⁷.

El caso paradigmático que ofrece una explicación de la ética, en términos de los buenos hábitos y la experiencia, se halla en la figura de Aristóteles, quien afirma que el hombre, conforme a unas ciertas pautas, podrá *ver* lo que se debe o no hacer, así como el hombre prudente (ó *σπουδαῖος*¹⁷⁸) puede *ver* lo moralmente correcto si actúa como tal. No obstante, Finnis cuestiona en qué consiste exactamente obrar bien, de una manera moralmente correcta:

La noción de “el medio”, por la cual Aristóteles es quizás demasiado conocido, parece asimismo ser precisa pero no muy útil. (...). Porque, ¿cuál es “el medio y lo excelente, que es característico de la virtud”? Es “sentir [ira, piedad, deseo, etc.] cuando uno debe,

¹⁷¹ Cfr. J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 131 y ss.

¹⁷² Nótese que la expresión “forma de bien básico” designa la estructura primordial de un bien que es *esencialmente* vital para el hombre.

¹⁷³ Cfr. J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 132.

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 132.

¹⁷⁵ “En la praxis no se puede partir nunca de una idea general que no haya más que poner por obra y cuya realización sea, por tanto, secundaria y, en ocasiones, discrecional, sino que aquí lo general se constituye precisamente en su realización en la experiencia. En el campo de la ética (dice por eso Aristóteles) lo más general (*koinoteron*) no es sin más lo más verdadero (*alethinoteron*)”. F. Inciarte, “Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles”, p. 8.

¹⁷⁶ Véase el subcapítulo *Positivismo decimonónico* (capítulo I).

¹⁷⁷ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 132.

¹⁷⁸ Entre las principales acepciones del término aparecen: diligente, ágil, activo, virtuoso, bueno. Es evidente que estas acepciones guardan una estrecha relación con el concepto de acción, propio de la razonabilidad práctica. Cfr. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*.

EXIGENCIAS BÁSICAS Y APORÍAS: HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL MODO DE SER PECULIAR DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

y en relación con los objetos y personas que uno debe, y con los motivos y en la forma que uno debe...” ¿No tenemos una orientación más precisa que ésta¹⁷⁹?

El cuestionamiento que hace Finnis al respecto es clave para comprender el curso por el que va a transitar su exposición acerca de las exigencias básicas de la razonabilidad práctica. En efecto, con la dificultad que entraña comprender a cabalidad la “naturaleza” de una “razón práctica” (precisamente por ser “práctica”) queda claro que no se trata de analizar una serie de leyes o normas estables, objetivas y fijas para el conocimiento de lo moralmente correcto. El carácter netamente contingente del ser de la razonabilidad práctica plantea más bien un problema de método (Gadamer), esto es, unas exigencias de método en el razonamiento práctico¹⁸⁰. “Cada una de estas exigencias se refiere a lo que uno *debe* hacer, o pensar, o ser, si ha de participar en el valor básico de la razonabilidad práctica”¹⁸¹.

Estas exigencias básicas de carácter moral están destinadas a la consecución del bienestar humano, indicando que hay un correlato con el concepto de la εὐδαιμονία en Aristóteles, el cual se presenta como un signo de la plenitud humana¹⁸²; y puesto que el hombre está llamado en su condición a esta realización, se le puede asignar a las exigencias un carácter “natural”, en el sentido de la “naturaleza humana”¹⁸³. Que las exigencias tengan una relación de identidad con la “naturaleza” práctica humana es de capital importancia, pues de esta manera se justifica el estatuto ontológico de la ley natural¹⁸⁴ que Finnis defiende a lo largo de su obra. Además queda de manifiesto la posibilidad de argumentar, desde otra óptica, la existencia de otro modo de ser de la razón, diferente de la razón instrumental propia de la imagen científica (físico-matemática) del mundo. La ley natural, en este caso, se entiende a partir de unas exigencias básicas de carácter racional (razonabilidad práctica). De esta manera, tales exigencias, como Finnis las ve, expresan los “tipos de razones por las que (y de este modo las formas en que) hay cosas que moralmente (no) deben hacerse”¹⁸⁵.

Así, con todo, es muy importante aclarar que tales razones no tienen un carácter “material” en el sentido de ver en ellas unas leyes fijas y objetivas, de acuerdo con las cuales se “determine” el obrar humano. Antes bien, éstas ostentan un carácter *formal* o *estructural* en el sentido de que cumplen la función de principios circunstanciales que no

¹⁷⁹ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 133.

¹⁸⁰ Las cuales difieren considerablemente de las pretensiones metodológicas de Dilthey por ejemplo, fundamentadas sobre el carácter rigurosamente científico en el sentido físico-matemático.

¹⁸¹ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 133.

¹⁸² Esto es justamente en lo que se debe preocupar una razón crítica, práctica y emancipadora en la labor científica que, desde la *Teoría crítica*, no se detiene en las ciencias del hombre sino que apuesta por la ciencia en general.

¹⁸³ El concepto “naturaleza humana” es bastante complejo y problemático, y más si se ubica al interior de la ética aristotélica. Dicho concepto se abordará hacia el final del presente trabajo.

¹⁸⁴ El hecho de que se exponga una instancia jurídica, como efecto de la argumentación de unas exigencias propias de la razonabilidad práctica, es válido si se tiene en cuenta que la situación normativa pone de relieve la importancia del estatuto jurídico sobre la que se mueve y ordena toda sociedad. Véase el subcapítulo *El problema de la “fundamentación” de la ética aristotélica en H. Gadamer* (capítulo I), especialmente cuando se trata la cuestión de la perfectibilidad del derecho.

¹⁸⁵ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 134.

“determinan” sino *orientan* en el obrar. Y a este respecto se debe señalar que Gadamer¹⁸⁶ ciertamente trató el problema de la disposición de la conciencia en relación con lo “estructural”, por lo que en este subcapítulo se matizará y desarrollará a la luz de las exigencias básicas de la razonabilidad práctica. Se debe recordar, una vez más, que lo “estructural” consiste en conceptos *pre-morales*.

2.1. PRIMERA EXIGENCIA: *VITA RATIONABILIS*

La primera exigencia de la razonabilidad práctica que plantea Finnis corresponde a un plan de vida racional; esto es, tener una serie de compromisos efectivos para la consecución del bienestar humano mediante la visión racional de las oportunidades de acuerdo con unos propósitos. El proceso de la consecución implica necesariamente dirigir la mirada bajo una óptica racional. ¿Qué se entiende por “racional” en este caso? Lo “racional” ha de entenderse como el componente primario de la razonabilidad práctica, en el que se tenga una *pre-visión*¹⁸⁷ *completa* de los actos contingentes que componen y determinan la posibilidad de un proyecto, lo que conforma el sentido de un cierto compromiso, de acuerdo con el cual se controlen y orienten los instintos¹⁸⁸:

Todos ellos [los compromisos] exigen tanto orientar como controlar los impulsos, y acometer proyectos específicos; pero también exigen reorientar las inclinaciones, reformar los hábitos, abandonar proyectos viejos y adoptar otros nuevos, según lo exijan las circunstancias, y, sobre todo, armonizar todos los compromisos profundos de cada uno – para lo cual *no hay receta o anteproyecto*¹⁸⁹, pues los aspectos básicos del bien humano no son como los objetivos definidos de los proyectos particulares, sino que *se participa en ellos*¹⁹⁰.

La reorientación de la que se habla aquí tiene su marca directriz en una forma racional (práctica) que se realiza en un cierto *campo circunstancial*. Por esta razón, Finnis dice que los aspectos básicos del bien humano no son anteriores a la *realización* de los proyectos, no son una suerte de “*a priori*”. Estos aspectos cobran su identidad moral en la *realización* de los proyectos. Empero, persiste la duda sobre cómo se habrán de reorientar los compromisos, los hábitos y los proyectos, suponiendo que no se posea la suficiente experiencia o sabiduría. Pues bien, la respuesta que ofrece Finnis remite a la consideración reflexiva sobre la vida como un *todo*¹⁹¹; es decir, “puesto que la vida humana está de hecho sometida a toda suerte de contingencias imprevisibles, este esfuerzo por “ver” nuestra vida como un todo es un esfuerzo racional solamente si se

¹⁸⁶ Véase el subcapítulo *El problema de la “fundamentación” de la ética aristotélica en H. Gadamer* (capítulo I). “En el campo práctico de la moral, por el contrario, se trata de ver las situaciones a la luz de una cierta estructura que *guíe* a la conciencia moral”.

¹⁸⁷ Es importante aclarar que no se trata de una *visión*, sino de una *pre-visión* como una suerte de “anticipación” a todos los *posibles* actos dentro del marco de lo contingente. El “ver”, por su parte, está ligado con el saber moral que *reconoce* lo que se debe hacer en la *inmediatez* de la situación. Por eso no se puede hablar de un “ver” en este caso, porque éste estaría referido, más bien, a todos los casos *posibles* que aún no han acontecido. Este “ver todos los casos contingentes” sólo sería posible si el hombre tuviera poderes epistemológicos divinos.

¹⁸⁸ Cfr. EN. 1119b,11–18.

¹⁸⁹ Cursiva enfática puesta por el autor de este texto.

¹⁹⁰ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 135.

¹⁹¹ Cfr. EN. 1098a,12–20.

mantiene en el nivel de los compromisos generales, y de la armonización entre ellos”¹⁹². Esto significa que la remisión a la *visión* de la vida como un *todo*, conlleva dentro de sí una reflexión general y racional sobre el propio sentido de la misma. Así, parece ser que el conjunto de compromisos y proyectos armónicamente relacionados constituyen la finalidad de una vida *orientada* por la razón. Éticamente hablando, una vida lograda¹⁹³. Con esto queda claramente manifiesto que las exigencias de la razonabilidad práctica, de las que habla Finnis, no son ajenas a la vida humana misma, todo lo contrario, son la estructura para *construir* su sentido. Y si se tiene en cuenta que la vida del hombre (así como su identidad) no se puede entender al margen de las relaciones sociales (Arendt), entonces resulta evidente la *total* pertinencia del tema de las exigencias en lo relativo al desarrollo de las ciencias del hombre. Es más, el argumento de dicha pertinencia, aquí iniciado, se verá fortalecido en lo sucesivo de la exposición de las demás exigencias.

2.2 SEGUNDA EXIGENCIA: *AEQUALITAS VALORUM*

Así como es fundamentalmente necesario, en conformidad con los aspectos básicos del bien humano, reflexionar sobre la armónica relación de los compromisos y proyectos que *construyen* el sentido de una vida (en proyección) realizada, igualmente debe haber una apreciación esencialmente *equitativa* entre los valores que caracterizan la excelencia humana. Esta indicación corresponde a la segunda exigencia básica que plantea Finnis, la cual invita exhortativamente a la valoración de todos los elementos que conforman tal o cual compromiso o proyecto. Y dentro de esta valoración se incluye la apreciación de todos y cada uno de ellos. De este modo, Finnis dice:

Será irrazonable si se basa en la desvalorización de cualquiera de las formas básicas de excelencia humana, o si se basa en una sobrevaloración de esos bienes meramente derivados o complementarios o instrumentales como la riqueza o las “oportunidades” o de esos bienes meramente secundarios y condicionadamente valiosos como la reputación o (en un sentido diferente de secundariedad) el placer¹⁹⁴.

De acuerdo con esta aseveración, parece ser que la “preferencia” de unos valores sobre otros, o el exceso de valoración de los secundarios (placer, riqueza, “oportunidades”), conllevan a una visión “instrumentalista”¹⁹⁵ de la consecución de los proyectos, desvirtuando el carácter íntegro del conjunto de los valores por los que el hombre tienda a la realización de un bien. Pues los valores vistos bajo una óptica instrumental no son apreciados como buenos en sí mismos, sino como un medio para la

¹⁹² J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 135.

¹⁹³ Cfr. A Llano, *La vida lograda*.

¹⁹⁴ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 136.

¹⁹⁵ Si bien es cierto que esta visión instrumentalista se explica aquí en relación con una preferencia de unos valores sobre otros, también es posible ver un cierto paralelismo entre esta concepción y la propia de la razón instrumental criticada por Adorno y Horkheimer (*Teoría crítica*). ¿Cuál es el motivo de este paralelismo? Que en las dos concepciones hay unos fines u objetivos *arbitrariamente* puestos, los cuales, dada su incuestionabilidad, presuponen unos medios decisionísticamente dados; esto es, que debe haber unos ciertos medios (sean cuales sean) para el cumplimiento *necesario* de los objetivos, lo que implicará inevitablemente la preferencia de unos medios sobre otros, en el caso de los valores o bienes básicos; o unos medios perjudiciales en sí mismos, en el caso de los medios materiales dentro del campo científico. Tanto unos medios como otros son instrumentales, pues no guardan una relación de identidad con los objetivos dados.

consecución de un “bien”. El problema radica en saber si este “bien” es tal conforme la razonabilidad práctica, o si se trata de un “bien” conforme al *interés particular* de quien lo pretenda. En sintonía con esta exigencia básica, la “esencia” de la razonabilidad práctica radica en su pertinencia con los acontecimientos de la vida, que son *construidos* por las obras humanas. Luego debe haber una coherencia entre la proyección de los compromisos y el abanico de valores en vista de los cuales se alcance tal o cual bien. Esta relación de coherencia significa la plena participación de cada uno y todos los valores desde el principio hasta el cumplimiento del proyecto. Así se garantiza el carácter no instrumental sino co-esencial de los valores en su ejercicio práctico para llevar a cabo tal o cual proyecto.

Por otro lado, la creencia de que las formas básicas de bien no tienen un valor en sí mismo conforma precisamente el carácter descriptivo de una razón instrumental. En efecto, una razón instrumental no tiene en cuenta el estricto vínculo de valor ontológico entre un medio y un fin. Porque no valora (¡o porque valora a conveniencia!¹⁹⁶) la relación medio-fin, comparece la posibilidad de alcanzar el fin sea cual sea el medio. La valoración (ontológica) de la integridad de la relación es clave para comprender el término de una razonabilidad práctica, valorativa de principio a fin en la consecución de un proyecto.

2.3 TERCERA EXIGENCIA: *AEQUALITAS INTERSUM VALORES PERSONAE*

Finnis reconoce que la consecución de los bienes humanos responde a unos intereses favorables para la persona. Empero, esto no significa que mis intereses, en función del bien que deseo procurar, puedan estar por encima de los intereses de las demás personas. Aquí Finnis apela a una razonabilidad práctica que señala necesariamente un estado *equitativo* de los diversos intereses por los que se mueven las personas; esto es, que *no* hay una “razón” para negar el valor de los bienes e intereses ajenos, los de las demás personas¹⁹⁷.

La tercera exigencia no se limita al reconocimiento del estado *equitativo* entre los diversos intereses de las personas. A pesar de que reconozca una razón para la autopreferencia en la consecución de los bienes básicos¹⁹⁸, Finnis pretende ir más allá rompiendo con los esquemas de un egoísmo que no vea la posibilidad de favorecer los intereses de las demás personas. Con esta consideración se perfila una razonabilidad práctica que reconoce el valor en sí mismo, tanto de mis propios bienes como los de los demás; esto conlleva a extender los juicios morales al reconocimiento ontológicamente valorativo de las demás personas. El hecho de que se pueda reconocer la generalidad *equitativa* de los intereses entre las personas, conlleva al planteamiento de que “los

¹⁹⁶ Existe la posibilidad de que la razón instrumental no sea del todo descriptiva u “objetiva”. Pues la posibilidad de describir un estado de cosas implica necesariamente una valoración subjetiva, por mínima que sea, de parte de quien realiza tal descripción (el sujeto no se puede salir del sujeto). Es poco probable que exista algo así como una “objetividad absoluta”, pues en la “mera descripción” de una relación medio-fin ya hay una valoración en la tendencia al fin; que tal valoración esté de acuerdo con una razonabilidad práctica, como la expuesta por Finnis, es otro asunto.

¹⁹⁷ Cfr. J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 137.

¹⁹⁸ La única *razón* para que yo prefiera mi bienestar es que sólo a través de *mi* participación en los bienes básicos, una participación que se determina por sí misma y se realiza a sí misma, puedo yo hacer lo que la razonabilidad sugiere y exige, *viz.* Favorecer y realizar las formas de bien humano indicadas por los primeros principios de la razón práctica”. J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, pp. 137-138.

propios juicios morales y preferencias sean *universalizables*¹⁹⁹. Parece ser que el “fundamento” por el que Finnis se atreve a afirmar una razonabilidad práctica desde esta exigencia, aparece en el reconocimiento *universal* de que mis bienes son tan bienes como los de los demás; esto exige una visión *imparcial* de los intereses entre las personas. La explicación de esta exigencia desde la *negatividad* dice que *no* hay una razón (fáctica, moral, ontológica) para otorgar una *exclusiva* validez moral a mis propios bienes y la consecución de éstos. Por otro lado, el rasgo *afirmativo* de la explicación sugiere, o más bien “exige”, que mi propio ser personal sea tan valioso como el de los demás²⁰⁰; por lo tanto, serán de igual manera los intereses y bienes humanos. El presupuesto de esta premisa, que anuncia el estado *equitativo* de los intereses entre las personas, se aleja de la visión paradigmática de un uso de la razón instrumental; pues, como se acaba de mostrar, la equidad es manifestación de la generalidad, y ésta no puede ni debe admitir ontológica o epistémicamente un estatuto instrumental al interior de su ejercicio. Ciertamente, un “ejercicio equitativo instrumental”, además de ser un oxímoron, traiciona el derecho a la generalidad de los intereses de las personas. Por lo tanto, un positivismo al mando de la razón instrumental no puede orientar el curso por el que se desarrollen las ciencias del hombre; pues, como se ha mostrado, a las ciencias del hombre, por versar sobre la realidad humana y las relaciones sociales, les es inherente un estado general que valide los intereses de las personas.

Esta tercera exigencia guarda una importancia vital para comprender por qué la forma de la razón práctica es necesaria para el desarrollo de las ciencias del hombre. En efecto, basta con indagar la naturaleza de las estructuras sociales, así como sus respectivos elementos históricos²⁰¹ constitutivos de su desarrollo, para advertir que la constante que allí yace (y por la cual lo social “es” en cuanto tal) son las relaciones interpersonales. De la armonía de la comprensión, desde un horizonte *equitativo* y no preferencial de los diversos intereses de las personas más allá del egoísmo, depende la posibilidad de ofrecer una visión razonable y valorativa del desarrollo de las ciencias del hombre. Así, el término “ciencias” acuñado a los fenómenos sociales se puede entender, según esta perspectiva, desde el planteamiento de una razonabilidad práctica propia de los acontecimientos humanos, los cuales exigen necesariamente una apreciación eminentemente valorativa sin dejar de lado el plano *equitativo* y no preferencial del que se habló con anterioridad.

2.4 CUARTA EXIGENCIA: *NON REDUCERE VITAM AD PROIECTEM PARTICULARIS*

La cuarta exigencia consiste en un cierto desprendimiento respecto a los proyectos específicos y compromisos limitados propuestos. Tal desprendimiento significa *no*

¹⁹⁹ Ibid, p. 138.

²⁰⁰ “Haz por (o a) los otros lo que querrías que ellos hicieran por (o a) ti”. “Ponte en los zapatos de tu prójimo”. “No condenes a los otros por lo que tú mismo estás deseoso de hacer”. “No impidas (sin una razón especial) a los otros conseguir para sí mismo lo que tú estás intentando conseguir para ti”. Estas son exigencias de la razón, porque ignorarlas es ser arbitrario entre los diversos individuos”. J. Finnis, *Lección natural y derechos naturales*, p. 138.

²⁰¹ Los elementos históricos se refieren a aquellas variantes instrumentales por las cuales el hombre, a lo largo de la historia, se ha valido para llevar a una sociedad a un determinado destino en un sentido “progresivo”. Las relaciones de producción así como el desarrollo de teorías políticas y la técnica son los elementos principales.

reducir la *totalidad* de la vida a un proyecto particular, o meta planteada. Con esto, Finnis reconoce el carácter eminentemente *contingente* de la realidad humana, el cual determina la realización o no realización de tal o cual proyecto. Este reconocimiento abre la valoración de un horizonte circunstancial (*campo circunstancial*), del cual depende que los compromisos y metas se cumplan. Empero, dicho horizonte, por tener una naturaleza contingente, está revestido de una cierta oscuridad para el conocimiento humano; esto es, que uno no puede saber con total certeza si las cosas (circunstancias) se van a cumplir tal y como uno desea. Es por esto que Finnis considera *irrazonable* apostar la *totalidad* de la vida por un proyecto en específico:

Una actitud así devalúa irracionalmente y trata como sin sentido el bien humano básico que es la autodeterminación auténtica y razonable, un bien en el que uno participa con sentido simplemente por tratar de hacer algo sensato y que vale la pena, sea o no que ese proyecto sensato y que vale la pena termine en nada²⁰².

Así, lo que Finnis destaca es el empeño o esfuerzo para el planteamiento de una acción razonable, más allá de que el proyecto se cumpla o no. Este empeño, como fruto de una *autodeterminación auténtica*, adquiere una forma constante en el sentido de que perdura a lo largo de las variantes determinaciones circunstanciales de la realidad humana. En otras palabras, el empeño tiene un peculiar rasgo *universal* en el modo de saberse *amoldar* razonablemente a la diversidad de las circunstancias y, por lo tanto, conoce la manera para estructurar tal o cual plan de vida o proyecto. El hecho de que el empeño se sepa *amoldar* significa que la *totalidad* de la vida no es susceptible de ser “consumida” en un proyecto en específico. Ciertamente, en la variedad de las circunstancias lo que perdura es la esencia razonable del esfuerzo para acometer una meta. Si las circunstancias son desfavorables, la autodeterminación razonable se adaptará a otras posibilidades circunstanciales venideras.

En el caso del positivismo no se puede hablar de una *autodeterminación auténtica*, pues no hay una valoración de lo decisivamente razonable en concordancia con las circunstancias que se presenten. Puede suceder que, bajo la perspectiva del positivismo, un proyecto sea en un comienzo razonable, pero ¿qué sucedería si de repente las circunstancias cambian desfavorablemente? En este caso, el plan, proyecto o meta ha sido previa y decisivamente fijado para llevarlo a cabo sean cuales sean las circunstancias. Con esto, es evidente que tal “fijación” se aleja de la razonabilidad práctica, la cual se fundamenta y se *realiza* con las circunstancias. En el mismo sentido, señala Inciarte:

La imposibilidad de disociación entre conocimiento y aplicación en la moralidad propiamente dicha radica en el hecho de que en la praxis en sentido estricto, la experiencia no es sólo término de la acción (como en la técnica) sino también su principio determinante, su *arche*²⁰³.

2.5 QUINTA EXIGENCIA: *COMPROMISSUM PROIECTIBUS*

El hecho de que lo contingente en las circunstancias niegue la viabilidad de un proyecto, no significa que no se deba asumir un cierto compromiso con el mismo. Aquí el compromiso, como imagen de la responsabilidad desde el esfuerzo razonable para el inicio de un proyecto, es crucial para la “fundamentación” de la búsqueda de los bienes

²⁰² J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 138.

²⁰³ F. Inciarte, “Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles”, p. 8.

básicos humanos. Este compromiso es la quinta exigencia de la razonabilidad práctica que propone Finnis. Con esta exigencia se busca el equilibrio entre el exceso de valoración de un proyecto y la indiferencia o falta de compromiso con éste. El comprometerse realmente con un plan o meta propuesta implica una valoración de los principios de la acción razonable; equivale a tomarse los asuntos realmente en serio. Es más, con una real valoración de los principios, las metas propuestas, aunque no se lleven a cabo debido a las condiciones circunstanciales adversas, se pueden mejorar “buscando *creativamente* nuevas y mejores formas de llevar a cabo los propios compromisos, en lugar de restringir los propios horizontes y esfuerzos a los proyectos, métodos y rutinas con que uno está familiarizado”²⁰⁴.

De acuerdo con lo anterior, la susceptibilidad de mejora de un proyecto, bajo la asunción responsable del compromiso, es un claro indicio del uso del “principio práctico”²⁰⁵, en el que la persona no se “conforma” con una serie de normas o reglas ya fijas que, estandarizando la forma de la racionalidad práctica, la hagan incompatible con la mutable realidad humana. El *no conformarse* es un claro indicio del despliegue de una *creatividad humana* que no contradice la noción de hábito. Empero, uno podría objetar si el hábito no es acaso el efecto práctico de la repetición de una serie de actos. Dicha objeción está basada en un argumento débil, pues se hace sobre la base de una mala *comprensión* de la noción de hábito. El hábito, en el sentido aristotélico del término, va más allá de una simple repetición de actos; se trata en realidad de un hábito *perfectible*, que *jamás* se agota en sí mismo; y el hecho de que se pueda perfeccionar entra en sintonía con la *autodeterminación auténtica* del empeño de la que se hablaba en la exigencia anterior. Este constante perfeccionamiento concede al hábito la posibilidad de *autodeterminarse* según las circunstancias, según las situaciones en concreto. Todo esto se menciona con la finalidad de mostrar la importancia *esencial* del hábito en relación con el “principio práctico” al que se refiere Finnis.

2.6 SEXTA EXIGENCIA: *EFFICIENTIA IN ACTUS*

La sexta exigencia propuesta por Finnis tiene en cuenta la eficiencia como elemento principal para el cumplimiento a cabalidad de las metas propuestas (siempre y cuando tanto medios como fines sean razonables), para la realización de un bien tanto en uno mismo como en los demás. La eficiencia, en este caso, tiene su lugar en las acciones para alcanzar los propósitos; y ésta tendrá la susceptibilidad de ser medida de acuerdo con la adecuación para su propósito, su utilidad y sus consecuencias. Dentro de esta capacidad de *cálculo*²⁰⁶ entra en juego la posibilidad razonable de elegir unos ciertos

²⁰⁴ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 141.

²⁰⁵ “Tal creatividad y desarrollo muestra que una persona, o una sociedad, está realmente viviendo en el plano de un *principio* práctico, no meramente en el plano de las reglas convencionales de conducta, de experiencia, de método, etc; cuyo real atractivo no apela a la razón (la cual pondría al descubierto sus insuficiencias) sino a la complacencia infrarrazional del hábito, del mero impulso a la conformidad, etc”. *Ibid*, p. 141.

²⁰⁶ La capacidad de cálculo, dentro de la razonabilidad práctica, designa la efectividad y la posibilidad de elegir. En esto Aristóteles es bien enfático, pues dice: *νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα* (...). *λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν*: τὸ γὰρ *βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτόν*, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μή

bienes (¡no valores o principios!) sobre otros. El ejemplo planteado por Finnis es una muestra de que la forma de razonabilidad aquí estudiada esta siempre del lado de la vida: “Cuando hay que hacer una elección es razonable preferir los bienes humanos básicos (como la vida) a los bienes meramente instrumentales (como la propiedad). Cuando el daño es inevitable, es razonable preferir un golpe a una herida, una herida a una mutilación, una mutilación a la muerte”²⁰⁷.

Con la observación de la preferencia por la vida humana, se pone de relieve que el “deber”, para la maximización de la eficiencia en las acciones, valora sobre las demás cosas al bien humano como un bien querido en sí mismo y no por otra cosa. Por esta razón, dentro del esquema de la razonabilidad práctica, tanto medios como fines poseen el mismo valor ontológico y moral. Los medios no se entienden sin los fines y los fines no se entienden sin los medios. Al interior de una forma de la racionalidad en el sentido positivista, por el contrario, no hay una equivalencia del valor ontológico y moral. En este caso se habla de una racionalidad descarnada que no considera la importancia de la estricta relación entre medios y fines.

Como estrategias para la eficiencia de los actos morales, Finnis indica que el utilitarismo y el consecuencialismo son irrazonables. Pues dentro de estas estrategias hay una aplicación del “acto” o de la “regla” en la previsión de alcanzar el “mayor bien neto total y a largo plazo”; y en esta consideración ya hay un desprendimiento valorativo dentro de la relación medios y fines, así como una forma irrazonable expresada en el permitir “males menores” para procurar la mayor cantidad de bien posible.

Lo anterior entra en sintonía con la crítica que hace Finnis a la metodología consecuencialista. En efecto, este tipo de metodología pretende hacer del bien un elemento susceptible de ser medido, conmensurable; y esta clase de visión ubica al bien dentro de un horizonte unívoco²⁰⁸, de manera que sus propias posibilidades quedan ya encasilladas por la “previsión” del programa de un proyecto o compromiso; esto es, que ante la idea de maximizar el bien y la satisfacción, los medios propuestos pueden no incluirse como fines en sí mismos, ostentando el modo de un elemento instrumental. Además, el significado unívoco de bien elimina el horizonte de las posibilidades de otros tipos de bienes que pueden ser considerados como realizables al interior de la razonabilidad práctica; también, en el otro extremo, puede representar la identificación del bien con un *único* fin, como el puesto por Finnis a modo de ejemplo: la satisfacción del deseo. Con esta negación del sentido unívoco del bien se resalta el principio *pre-moral* de que no todo lo placentero es bueno. El placer en sí mismo no es razonable, debe subordinarse a la forma de la razonabilidad práctica para poderse conducir dentro del margen de lo razonable²⁰⁹.

Con esta sexta exigencia Finnis indica que no es posible (dentro de lo razonable) elaborar una definición de bien, en vistas a la cual se puedan “planear y calcular”

ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. *EN*. 1139a,5-14. Nótese que Aristóteles, cuando habla de la parte *razonadora*, no usa la palabra λογισμός sino λογιστικόν, porque no se está refiriendo al razonamiento como “consideración”, “pensamiento” o “reflexión”, sino como “cálculo”, como actividad sensata y razonable que está en estricta relación con lo contingente, con la elección, pues deliberar y razonar son lo mismo (τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταύτων); y sólo se puede deliberar sobre lo contingente. Para las acepciones de las dos palabras cfr. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*.

²⁰⁷ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 141.

²⁰⁸ Este es el horizonte unívoco propio de una metodología y una forma epistemológica positivista. Véase el subcapítulo *Positivismo decimonónico* (capítulo I).

²⁰⁹ Cfr. *EN* 1095a,2-11; 1102b,25-1103a,3; 1119a,11-20; 1119b,3-18; 1151a,20-27; 1139a,22-26.

previamente, con el auxilio de un método consecuencialista, la maximización del bien neto. Parece ser que el cálculo implica el planteamiento de unos medios destinados a procurar el máximo bien, procurando a la vez la minimización de los males. Esto pone en entredicho la identidad de unos medios queridos como fines en sí mismos. Ciertamente, si lo que se busca es llegar a un fin previsto y calculado como la mayor cantidad de bien y satisfacción asegurada, es evidente que hay una conmensurabilidad de tal bien; y si es posible tal conmensuración, entonces también hay lugar para los males menores²¹⁰.

“Las diferentes formas de bien, como las diferentes clases de cantidad, son objetivamente inconmensurables”²¹¹. En la adopción de los diversos compromisos, cada bien es un bien en sí mismo y ninguno tiene mayor valor que el otro. A este respecto, Finnis señala que es un acto de *arbitrariedad* preferir un bien básico sobre otro. Así, parece ser que el consecuencialismo que Finnis critica podría ser la forma metodológica de un positivismo que se preocupa primariamente por la maximización del bien, independientemente de la existencia de males menores. Y puesto que la forma de la razonabilidad práctica exige la valoración no arbitraria de los bienes, es evidente entonces que la racionalidad positivista es insuficiente para la adecuada valoración del bien humano, el cual no admite, en la consecución de una meta, la diferencia valorativa ontológica y moral entre medios y fines, así como tampoco el permitir males menores²¹² para la justificación y adquisición de la maximización de un bien previamente calculado y planeado.

Conviene aclarar que Finnis hace hincapié en la posibilidad de que el hombre o la sociedad hagan *parecer* que el método consecuencialista es “practicable”. Ciertamente, puede haber una dedicación unívoca respecto a un compromiso o meta propuesta sean cuales sean los medios para alcanzar tal o cual fin, pero con esto se pierden las primeras exigencias de la razonabilidad práctica:

De este modo, se fuerza el “cálculo” para que proporcione una solución determinada (la forma más rápida y más barata de obtener aquello en lo que primero se había centrado la atención: de aquí la colectivización forzada y la eliminación de los agricultores, el bombardeo indiscriminado de la población civil del enemigo, la tortura inquisitorial de los sospechosos o informantes, el encubrimiento fraudulento y la obstrucción del proceso legal, el aborto de los niños no nacidos y la “exposición” de los recién nacidos)²¹³.

Con esta aclaración queda de manifiesto que, en la consecución de compromisos y metas, “los límites de la previsión razonable” dependen del actuar en concordancia con las valoraciones morales implícitas en las exigencias de la razonabilidad práctica. Esto significa que la previsión razonable de los fines “calcula” y “mide” teniendo siempre en cuenta los medios como fines en sí mismos, además de valorar *sin arbitrariedad* cada uno de los bienes básicos del hombre. La metodología de la razonabilidad práctica no busca,

²¹⁰ Aunque dichos males “menores” no son tan menores en el caso de algunas investigaciones científicas que, en nombre del “progreso” y de la ciencia, permiten el mal “menor” de sacrificar vidas animales y, en muchos casos, vidas humanas.

²¹¹ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 145.

²¹² Respecto al permitir “males menores” es importante aclarar que aquí se habla de éstos teniendo en cuenta que, dentro del plano de los actos humanos, bien podrían evitarse mediante la búsqueda de planes de acción alternativos. Se trata, en definitiva, de males que afectan directa y gravemente cualquier forma o valor de bien básico. En este caso no se afirma en modo alguno que *todo* mal menor pueda ser evitado por completo; esto sólo sucedería en un campo idealista y ajeno a la realidad humana y social.

²¹³ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 147.

en la consecución de un bien, compromiso o meta, minimizar los males que afecten directa y gravemente cualquier forma de bien básico sino que procura evitarlos del todo, bien sea mediante la búsqueda de alternativas de acción, o mediante el replanteamiento de tal o cual proyecto desde su comienzo. Todo esto significa, en otras palabras, que la metodología de la razonabilidad práctica es eminentemente moral, cuyo campo valorativo incluye *siempre* una relación de identidad entre medios y fines. Pero, ¿qué significa, realmente, que los medios y los fines deban tener una relación de identidad? Para poder responder esta pregunta es necesario relacionar el concepto de la *πράξις* desde la *comprensión* aristotélica con la noción de bien empleada por Finnis a lo largo de la exposición de estas exigencias. Dicha relación es posible en tanto que es lícito hablar de un bien práctico. En efecto, si uno se remite al concepto de bien, dentro del campo de la *πράξις* aristotélica, tal concepto en realidad no es definible dentro de un cuerpo teórico, pues Aristóteles dice que el hombre bueno es el que obra bien; no hay una definición de bien que, como tal, satisfaga una construcción teórica y que sirva como referente definitivo; esto es, un concepto único y universal que permita identificar el saber teórico con el bien²¹⁴. Así pues, si el bien práctico es aquel que precisamente se hace en la acción, resulta evidente que la experiencia, como imagen efectiva de ese bien que se autodetermina, considera cada momento de la acción en una contigüidad tal que no es posible separar el medio empleado de su propia finalidad. ¿De qué manera sería posible dicha separación? De una manera *prácticamente* irrazonable e irreflexiva que atente contra la recta razón. Cuando se habla de razonabilidad práctica, se está mencionando una forma peculiar de la experiencia que no sólo constituye el fin de la acción sino también su principio. Por lo tanto, en el campo de la razonabilidad práctica no es posible señalar unos medios al margen de su propia finalidad. Todo esto, en relación con la noción de bien empleada aquí por Finnis, significa que dentro de la búsqueda del bien en la meta de un proyecto, los bienes se deben constituir como fines en sí mismos; y dicho fin implica el beneficio *general* cuyos efectos colaterales siempre tengan como horizonte *práctico* el bienestar de *todos* los hombres implicados en un proyecto, compromiso o meta. Así, la relación de identidad entre medio y fin, dentro del campo práctico, no es otra cosa que la consideración en torno a un proyecto o meta propuesta cuyo inicio ya suponga su propia finalidad, en el sentido de la búsqueda de lo más beneficioso para *todos* los hombres o *toda* sociedad implicada, con la mayor minimización de mal posible. Dentro de la razonabilidad práctica, si se habla de bien, se habla de uno hecho por el hombre bueno y referido a los demás hombres. Es evidente que no hay una noción de bien práctico al margen de lo social.

Habida cuenta de lo anterior, se puede decir que una *posible* metodología de la razonabilidad práctica, de corte eminentemente moral (como quedó mostrado), dirige su mirada a la forma justa que procure un estado de bienestar para *toda* la sociedad. Precisamente esta es la forma planteada por una razón emancipadora, crítica y práctica²¹⁵. Es muy importante mencionar esta propuesta metodológica propia de la razonabilidad práctica, pues supone un avance en lo tocante a la cuestión de su relevancia para el desarrollo de las ciencias del hombre.

²¹⁴ Cfr. EN. 1096a,11-1097a,14.

²¹⁵ Véase el subcapítulo *Teoría Crítica* (capítulo I).

2.7 SÉPTIMA EXIGENCIA: *OMNIS BONUM HUMANUS IN PROIECTIBUS PARTICIPARE DEBET*

Puesto que todas las formas básicas de bien humano son igualmente válidas y, por lo tanto, inconmensurables, la séptima exigencia propuesta por Finnis indica que estas formas deben tener su participación y realización en las metas o proyectos propuestos. Luego, ningún acto deberá impedir esta formulación, además de evitar cualquier finalidad que de suyo no haga sino el mal. Esta exigencia, desde la *negatividad*, dice que *no* es posible moralmente conseguir un bien por medio de un mal acto. Justamente su afirmación es el mecanismo de una racionalidad positivista que, con el método consecuencialista, busca alguna forma básica del bien humano, pero al precio del sacrificio de las demás formas básicas:

Si el razonamiento consecuencialista fuera razonable, los actos que en sí mismos no hacen más que dañar o impedir un bien humano podrían justificarse a menudo como partes de o pasos en el camino para llevar a cabo algún proyecto para la promoción o protección de alguna(s) forma(s) de bien. Por ejemplo, si el razonamiento consecuencialista fuera razonable, algunas veces uno podría razonablemente matar a una persona inocente para salvar la vida de algunos rehenes. Pero el razonamiento consecuencialista es arbitrario y sin sentido²¹⁶.

En el clásico ejemplo sobre la moralidad en la elección (el de sacrificar una vida para salvar muchas), de acuerdo con las exigencias de la razonabilidad práctica, no habría lugar siquiera para la elección, pues una vida es tan valiosa como las demás, son inconmensurables, intransferibles y cualquier intento por establecer un dilema moral (en este caso, un absoluto moral) de elección al respecto, ya es de por sí arbitrario. No existe un criterio *prácticamente* razonable para preferir una vida sobre otras. El valor de cada vida *es* en la misma medida en que lo son las demás vidas. Y así sucede con las demás formas básicas del bien humano, luego no es razonable el daño directo de algunos bienes como consecuencia de la preferencia de sólo algunos bienes. Los valores de los bienes son inconmensurables. Por lo tanto, “la razón exige que todo valor básico sea al menos respetado en todas y cada una de las acciones”²¹⁷.

Esta séptima exigencia de la razonabilidad práctica guarda una estrecha relación con la estricta inviolabilidad de los derechos humanos. En efecto:

No hay ningún derecho humano que no vaya a ser invalidado si se permite que los sentimientos (sean generosos y altruistas o mezquinos y egocéntricos) gobiernen la elección, o si las consideraciones de costos y beneficios se sacan de su esfera técnica propia, y se les permite gobernar la implicación directa de cada uno (ya a nivel de compromiso general, de proyecto, o de acto individual) con los bienes básicos²¹⁸.

Si se tiene en cuenta el sentido de la forma de la razonabilidad práctica expuesto por las exigencias, se puede llegar a la realización, importante en este caso, de que la elección moral (*orientada* por la razonabilidad práctica) no depende de una valoración de los bienes humanos en el sentido de un dominio de los sentimientos irracionales tal y como lo señalaba Hume²¹⁹. Por el contrario, Finnis señala que precisamente el dominio

²¹⁶ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 148.

²¹⁷ *Ibid*, p. 150.

²¹⁸ *Ibid*, p. 151.

²¹⁹ “La razón es el descubrimiento de la verdad y la falsedad. La verdad o falsedad consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones reales de las ideas o con la existencia real y los hechos.

por parte de los sentimientos constituye una elección arbitraria en el sentido de que se prefieren “sin razón alguna” unos bienes humanos sobre otros, así como una preferencia arbitraria sobre una mayor valoración de algunos principios *pre-morales* sobre otros. Con esto queda claro que el intento refutativo por parte de los defensores de una única racionalidad, basada en una imagen científica del mundo, es un intento inválido, pues la valoración moral, como ha quedado expuesto hasta el momento, no depende de unos sentimientos o pasiones, sino de la recta *dirección* (recta razón) propia de la razonabilidad práctica. Así pues, parece ser que existe otra forma de la razón, además de aquella que se consideraba como única por una visión meramente positivista. Y de acuerdo con lo anteriormente visto, esta forma de la razonabilidad práctica es la más apropiada para el desarrollo de las ciencias del hombre; pues esta forma versa sobre la contingente realidad humana, sin que por esto deje de ser una razonabilidad que valora objetiva²²⁰ y equitativamente las formas básicas del bien humano.

2.8 OCTAVA EXIGENCIA: *ACTUS MORALIS SECUNDUM BONUM COMMUNIS IN SOCIETAS*

Puesto que las exigencias de la razonabilidad práctica vistas hasta el momento son conceptos *pre-morales* que *guían* un obrar y un elegir moral, se debe hacer hincapié en que estos no se comprenden ni se realizan si no es al interior de una comunidad. En efecto, la noción de la razonabilidad práctica en sintonía con la ley natural, defendida por Finnis, tiene su correlato con una concepción política de la moral; esto significa que la forma de razonabilidad aquí estudiada está referida principalmente al fenómeno de las relaciones interpersonales, pues es evidente que la mayoría (¡por no decir todas!) de las acciones y elecciones morales son actos tales que recaen sobre las demás personas²²¹. El ejercicio y la aplicación de una razón práctica difícilmente se entenderían a partir de actos exclusivamente autoreflexivos del hombre en su mera dimensión individual. De acuerdo

Todo lo que, por consiguiente, no es susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón. Ahora bien: es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de una concordancia o discordancia tal por ser los hechos y realidades originales completos en sí mismos y no implicar referencia a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser estimadas como verdaderas o falsas y que sean contrarias a la razón o conformes con ella”. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 333.

Esta aseveración de Hume acerca de la razón es acertada. Empero, ¿a qué tipo de razón se estaba refiriendo? ¿No estaba hablando, acaso, de una forma de la razón que permite la elaboración de enunciados estrictamente lógicos bajo una mirada unívoca? Ciertamente, el análisis de ese tipo de razón bajo un horizonte unívoco, como el llevado a cabo por Hume, termina inevitablemente en esta aseveración, la de una razón que no pueda tener ningún tipo de relación con las pasiones; pues él indudablemente estaba hablando de una razón eminentemente lógica cuya función se limita a dar una descripción efectiva de los hechos como son en sí mismos, y esto ciertamente corresponde a una noción de verdad (o falsedad) lógica. La razonabilidad práctica, por su parte, se mueve siempre dentro del horizonte *comprensivo* de la plurisignificatividad; y ciertamente puede y debe referirse valorativamente a los *hechos prácticos*, cuya concordancia o discordancia con la recta razón constituye la noción de verdad (o falsedad) práctica.

²²⁰ Entiéndase por “objetivo” no la pretensión absurda de un sujeto que se salga del sujeto para juzgar, sino una forma del juicio valorativo que no depende de los sentimientos (subjetivo) y que se da conforme a la recta razón.

²²¹ Este argumento se ve fortalecido si se tiene en cuenta lo mencionado en el subcapítulo “Somos lo que hacemos y decimos”. *Identidad humana y realidad social desde los elementos de la acción y el discurso en H. Arendt* (capítulo I). Allí se recuerda que no es posible hablar del concepto de acción al margen de una identidad humana y una realidad social.

con esto, parece ser que el desarrollo de un campo moral no se comprende en todo su horizonte si no se considera socialmente; de ahí que toda exigencia de la razonabilidad práctica, la cual implica la *orientación* de las obligaciones, responsabilidades y deberes morales concretos, posea una eminente remisión al cuidado del bien común propio de la sociedad²²². Procurar el bien común de la sociedad en cada uno de los actos morales es la octava exigencia propuesta por Finnis. Y esto posibilita un mayor acercamiento a la cuestión acerca de la insuficiencia del positivismo, ya que parece ser que la forma de la razonabilidad práctica posee una *naturaleza social* que se implica en el complejo y contingente entramado de las relaciones sociales. Una forma de la razón positivista, por el contrario, desconoce o (más bien) ignora (a conveniencia) las relaciones vitales al interior de una sociedad, pues lo único que le preocupa es el cumplimiento a cabalidad de unos fines predefinidos, estables y fijos, sean cuales sean los medios.

2.9 NOVENA EXIGENCIA: *ACTUS MORALIS SECUNDUM VOX CONSCIENTIAE*

La novena exigencia que plantea Finnis va directamente al corazón de lo que concierne a la moral: “es la exigencia de que uno no debiera hacer lo que juzga o piensa o “siente” –en-definitiva que no debiera hacerse. Es decir uno debe actuar de acuerdo con su propia conciencia”²²³. Con esta exigencia Finnis apela a una conciencia que, en armonía con los preceptos de la razón práctica, es capaz de observar aquello que se debe hacer en cada caso particular. Esta capacidad es posible gracias a una cierta “inclinación natural” que Finnis entiende como la bondad en los actos referidos al bien humano, la cual constituye el común denominador sobre el que se mueven y al que tienden las exigencias de la razonabilidad práctica. Así, “ser capaz de observar” lo que se debe hacer en cada caso (de acuerdo con una inclinación natural) no exige la necesidad, en un sentido estricto, de un conocimiento fruto de una pre-visión abstracta y teórica. No obstante, esta capacidad se posee o bien por fortuna o bien por una buena educación. Si, por el contrario, no hay tal fortuna o educación, entonces la conciencia puede ser presa de un engaño que impida *ver* con claridad la forma del bien humano así como la forma de la razonabilidad práctica que procure tal bien. Y a este respecto es importante indicar que, cuando no hay una claridad de conciencia, la propia inteligencia racionaliza los excesos, el oportunismo y el amor propio²²⁴. Por lo tanto, parece ser que esta racionalización, propia de una inteligencia desprovista de una *orientación* práctica de los contenidos morales de una conciencia clara, halla su identificación y quehacer al interior de un positivismo que, de acuerdo con los rasgos característicos vistos al comienzo del capítulo anterior²²⁵, procura un análisis meramente descriptivista y “objetivista” en aras de un “desarrollo” y un “progreso” de la sociedad. Pero, ¿qué tipo de desarrollo y progreso está en favor de la sociedad si se tiene en cuenta una racionalización desprovista de lo más importante, a

²²² “Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.” EN. 1094b,4-10.

²²³ J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 154.

²²⁴ Cfr. *Ibid*, p. 154.

²²⁵ Véase el subcapítulo *Positivismo decimonónico*.

saber, los contenidos morales de una razón práctica? La insuficiencia para poder responder afirmativamente en un sentido *realmente* favorable para la sociedad revela la insuficiencia del positivismo para poder desarrollar las ciencias del hombre.

Se debe aclarar, una vez más, que las anteriores “exigencias” no son más que conceptos²²⁶ *pre-morales*. ¿Qué significa esto?, que tales conceptos son estrictamente teóricos, *no* dicen nada en lo referente a la *realidad práctica*; es decir, que uno no se puede remitir a ellos como si fuesen un paradigma (¡no fórmula!) moral que indique qué se debe hacer en una situación *en concreto*. Si dichos conceptos fuesen morales, la razonabilidad práctica misma se vería traicionada por el concepto, por las formas teóricas que en sí mismas sólo comportan un carácter estructural. Entonces, ¿por qué se abordaron estas exigencias si *no dicen nada* de la *realidad práctica*? Porque aun cuando *no* digan cómo o qué se *debe* hacer en un caso en concreto, sí *predisponen* a la *observación* del *campo circunstancial* como un *todo* en el que se revela lo razonablemente práctico como imagen efectiva de la situación (Gadamer). Con la exposición de estas “exigencias” queda manifiesto que no hay algo así como un “conocimiento inmediato” de lo razonablemente práctico en la situación, no hay intuiciones morales, es decir, que el hombre no es capaz de *ver* inmediatamente lo correcto que ha de hacerse en la *primera* situación en concreto. En el campo de la razonabilidad práctica hay, ciertamente, todo un proceso experiencial que constituye el planteamiento y replanteamiento de aquello que ha de hacerse. En este caso, son los elementos contingentes de todo *campo circunstancial* los que determinan al proceso mismo, un proceso en el que el hombre, si aspira a ser virtuoso algún día (Aristóteles), llegará a ser el que es en el doloroso proceso experiencial mismo; en otras palabras, todo esto significa que no hay hombre que nazca con la virtud incorporada por “naturaleza”, a menos que sea favorecido por alguna inspiración divina.

Ahora bien, en cuanto a la denominación “exigencias”, formulada por Finnis, la aplicación de esta palabra a la caracterización estructural de la razonabilidad práctica no deja de ser problemática. En efecto, dicha palabra no es la más adecuada, pues, a mi juicio, ésta es sinónima de un cierto “deber” (Kant) que *no predispone* al recto obrar sino que *obliga*; y hay, dentro del marco de la razonabilidad práctica, una cierta disparidad entre la obligatoriedad moral y el empeñar-se, el saber-se a sí mismo cuando se obra rectamente. El problema central del estar obligado (¡y no empeñar-se!) se puede traducir en dos consideraciones: la primera, que bajo la obligatoriedad moral se puede dar el caso (¡y con seguridad se da!) de que el hombre que obra rectamente no sea necesariamente virtuoso, esto es, que conforme a la imagen del deber el hombre puede obrar rectamente por *imitación*, por el simple cumplimiento de un mandato que obliga para evitar las represalias a que tenga lugar; un obrar así no es un obrar auténticamente razonable. La segunda, que la forma moral de un empeñar-se, de un saber-se, se ve desfigurada por un

²²⁶ Cuando se dice “conceptos”, se alude a un cierto saber teórico *orientativo* que *induce* en el recto obrar. El hecho de indicar que estos conceptos son “pre-morales” no significa que carezcan de una fórmula moral. Todo lo contrario, estos son justamente la “fórmula” moral en tanto ostentan la imagen teórica estructural que *orienta* hacia el recto obrar; y se llaman *pre-morales* porque no tienen un contenido moral sino una estructura directriz. Si bien es cierto que Finnis, en algunos apartados de su texto, los llama “principios”, aquí es preferible denominarlos conceptos. ¿Cuál es el motivo?, que la palabra “principios” es problemática en tanto se puede tomar por una definición un tanto metafísica, en el sentido ideal del término, el cual puede llevar a considerar una posible “fundamentación” metafísica de la ética; y esto es precisamente con lo que discrepa la razonabilidad práctica. Si se ha de hablar de “fundamentación”, se debe tener bastante cuidado, porque no se trata de una fundamentación ajena a lo propio del obrar moral, en un trasfondo teórico, sino de una “fundamentación” *circunstancial*, contingente, tal y como lo es la *realidad práctica* de las relaciones humanas.

agente externo y ajeno a la *realización* del hombre cuando obra rectamente. Dicho agente es, sin duda, el deber, la exigencia, que no permite al hombre considerarse a sí mismo en lo problemático del obrar. Por esto se dice, desde la razonabilidad práctica, que una ética del deber es una ética inhumana, porque no pone en juego la vida del hombre, del que obra, sino aquello que *necesaria y universalmente* (en un sentido metafísico) debe sí o sí cumplirse. Así, resulta evidente que no es el hombre el que se *realiza* cuando obra rectamente, sino el ideal del deber. Ya no se obra por mor al acto en sí mismo, sino por temor al incumplimiento de un deber que obliga indiscriminadamente *sea cual sea la circunstancia*. Con esto también se explica por qué, en casi todas las “exigencias” propuestas por Finnis, aparece la fórmula negativa: el *no* hacer esto o aquello, o las razones por las cuales *no* se debe hacer esto o aquello. Si dichas “exigencias” (término poco afortunado para el propósito aquí buscado) fuesen realmente conceptos morales, se estaría hablando entonces de una ética “acabada”, con una serie de requisitos²²⁷ (las “exigencias”) a cumplir para poder obrar rectamente. Pero una “ética acabada” entra en el campo de lo necesario, pues ya todo estaría determinado; y así se caería en el error categorial de aplicar lo necesario en lo estrictamente contingente (la realidad humana y social). De manera que lo más conveniente sería, en mi opinión, no hablar de exigencias sino de conceptos *pre-morales* que inducen en el empeñar-se, en el saber-se a sí mismo cuando la vida misma se pone en juego en cada elección.

Por último, ha de señalarse otro inconveniente al denominar “principios” a los conceptos *pre-morales*: Finnis indica nueve “principios”. Y no es que él diga que esa sea la cantidad exacta, pero más allá de esta consideración aparece el problema de la designación misma, de la de-finición, algo que se dificulta aún más si se tiene en cuenta la multiplicidad de los principios propuestos. Por definición (metafísica en este caso), un principio remite más a su propio ideal de perfección en tanto más se acerque a la unidad, pues lo uno es más perfecto que lo múltiple, dado que lo segundo se deduce de lo primero, ya sea desde una perspectiva ontológica (ideal), ya sea por razonamiento lógico (deducción). El caso es que resulta un tanto sospechosa la postulación de “varios” principios, un argumento más para indicar que estos no son principios sino fórmulas estructurales que *orientan* en el recto obrar, lo cual no significa, igualmente, que se pueda abusar de su número. Entre menos mejor, pues la economía del pensamiento (Ockham²²⁸) siempre es efectiva en toda formulación filosófica, ya sea teórica, ya sea práctica.

²²⁷ De hecho, en la versión original de la obra *Natural law and natural rights*, Finnis usa el término *requirements*, que puede significar tanto “exigencias” como “requisitos”. La versión española lo traduce como “exigencias”. Véase J. Finnis, *Natural law and natural rights* (chapter V: The basic requirements of practical reasonableness).

²²⁸ “Se puede dudar de si a los participios de los vocablos (hablados) y de (los términos) escritos corresponden en la mente algunas intenciones diferentes de los verbos, pues no se ve que sea muy necesario poner tal pluralidad en los términos mentales. Pues parece que el verbo y el participio del verbo tomado con este verbo “es” siempre equivalen en significación. Por esto, así como la multiplicación de nombres sinónimos no se encuentra en necesidad de su significación, sino en razón de la belleza del discurso o de una causa accidental parecida, porque cualquier cosa que se signifique con todos los nombres sinónimos puede expresarse suficientemente con uno de ellos”. G. Ockham, *Suma de lógica*, p. 18.

3. EL CARÁCTER APORÉTICO DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

La exposición de las siguientes tres aporías de la razonabilidad práctica se realizarán confrontando el ensayo *Aporías de la razón práctica*, el cual hace parte de la obra *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*²²⁹ del filósofo alemán W. Wieland. En sintonía con lo visto en el capítulo anterior, este ensayo responde al ambiente problemático que se desarrolló desde finales del siglo XIX, cuando la rehabilitación de la filosofía práctica apareció en la disputa en torno a la fundamentación metodológica y epistemológica de las ciencias del hombre. En su respuesta, el eje temático sobre el que se apoyará el ensayo será el análisis detallado y descriptivo de unas ciertas aporías subyacentes al “intento” del desarrollo mismo de una filosofía práctica que busca entrar en armonía con el marco normativo universal. La exposición de las aporías se hace bajo la salvedad de la distinción entre “razón práctica” y “filosofía práctica”. La primera tiene por finalidad “el obrar recto”, mientras que la segunda lo tiene en “obtener y fundamentar enunciados correctos sobre ese obrar”²³⁰. La importancia de esta distinción radica en que la filosofía en tanto filosofía práctica se verá como un reflexionar sobre la fundamentación de los principios de una razón práctica al interior del mundo del obrar²³¹. Esto conlleva a ver a la filosofía práctica como un actor implícito en el escenario de las aporías de la razón práctica, pues la segunda es objeto de la primera. Y no es para menos que aparezcan dichas aporías cuando precisamente hay una “pretensión” teórica reflexiva como trasfondo de la razonabilidad práctica; un trasfondo entendido a partir de un intento de “fundamentación” de esa forma de la razón que se manifiesta como *guía* del recto obrar. El término “fundamentación” es problemático, una vez más, en tanto alude directamente a cuestiones teóricas que se alejan, de alguna manera, de lo que se está indagando realmente aquí, a saber, la *πράξις*, las acciones que configuran una identidad humana que se determina en las realidades sociales. Así pues, hablar de “aporías de la razonabilidad práctica” es posible justamente a causa de lo problemático²³² que resulta relacionar lo teórico con lo práctico, “aplicar” lo universal a lo particular, e intentar incluir la razón práctica como objeto de la filosofía práctica.

3.1 PRIMERA APORÍA: LA “APLICACIÓN” DE LO UNIVERSAL A LO PARTICULAR

La primera aporía consiste en la indisolubilidad de la pregunta sobre cómo “aplicar” normas universales a situaciones particulares, contingentes y siempre cambiantes en las que se encuentra el agente. Esta aporía se explica de una manera más clara si se tiene en cuenta que, para Wieland, no es posible separar un obrar racional de su subsunción a una norma universal. Este problema también fue abordado por Gadamer (en el capítulo anterior), pues ciertamente el rescate de una hermenéutica depende de la

²²⁹ W. Wieland, *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, pp. 17-50.

²³⁰ Cfr. *Ibid*, p. 20.

²³¹ “Las cuestiones que pertenecen tradicionalmente al ámbito nuclear de la filosofía práctica se distinguen de las cuestiones que se elucidan en el ámbito del conocimiento teórico no sólo por su contenido, sino, sobre todo, también por su estructura formal. Aquí ha de buscarse la razón de dificultades de las que sólo se puede dar cuenta adecuadamente si no se descuida la diferencia, tan a menudo pasada por alto, que existe entre filosofía práctica y razón práctica”. *Ibid*, p. 20.

²³² “Justamente porque pretende guiar y determinar el obrar se ve envuelta en aporías que, por sus propios medios, puede tal vez escrutar, pero seguramente no resolver. Tales aporías marcan al mismo tiempo límites que la propia estructura de la razón práctica le traza a su alcance y efectividad”. *Ibid*, p. 22.

relación entre lo universal (el texto, la tradición) y lo particular (el intérprete, la época). Empero, se debe tener en cuenta que Wieland no se refiere a lo normativo universal en el mismo sentido en que lo hizo Gadamer. Para Wieland lo normativo universal supone una suerte de fórmula con un contenido moral que *dictamine* lo que “debe” hacerse en cada caso; en el caso de Gadamer, lo universal aparece más bien como un *todo* (la tradición) estructural en el que lo particular (el intérprete) se reconoce a sí mismo, en cuyo caso ya no se habla de la “aplicación” de lo universal a lo particular, sino de la *realización* de lo universal en lo particular. No hay un dictamen, una obligatoriedad moral, sino un esfuerzo, un empeño moral. Pero el planteamiento aporético de Wieland no reconoce la peculiaridad de una universalidad que se *realice*. El intento de solución al problema de la “aplicación” es lo que configura la aporía.

Lo anterior conlleva a plantear esta aporía de la siguiente manera, a saber, ¿cómo “fundamentar” y formular normas de acción universales en su “aplicación” a acciones particulares? Con esta pregunta se perfila de una manera más sutil el verdadero problema de la razonabilidad práctica: ¿cómo hablar de una forma de la razón tan peculiar que, por su misma naturaleza, pareciera alejarse de lo universal a causa de pertenecer, ella misma, a las cuestiones particulares propias de la acción? Esta cuestión, en su versión simplificada, se traduce: ¿cómo justificar o “fundamentar” las acciones particulares a partir de lo universal? Empero, uno podría preguntar, ¿para qué “fundamentar” aquello que es meramente particular y contingente? Pues bien, si esto no se hiciera y si no fuera posible, entonces no sería viable hablar de una razonabilidad práctica. Para que algo sea racional o razonable *debe* remitirse a lo universal; y con esto, en el plano de la razonabilidad práctica, se evita que dicha razón caiga en un mero relativismo. Si se habla de razonabilidad práctica, se hace precisamente porque es posible una forma de la razón que, aun cuando verse sobre lo particular, tenga ella misma *siempre* un saber que sepa aplicarse sobre los casos particulares. A esto añádase la naturaleza del término “ciencia”, ya se trate de las ciencias naturales o de las ciencias del hombre. Si se les denomina “ciencias” es porque contienen dentro de sí un campo de conocimientos universales y, en alguna medida, “ciertos”²³³. Todo esto se menciona con el fin de indicar lo problemático que resulta postular la razonabilidad práctica para el desarrollo de las ciencias del hombre, lo que no quiere decir que sea del todo imposible. Eso estará por verse en lo sucesivo del presente trabajo.

El “drama” de esta aporía radica en que “ningún obrar puede quedar exclusivamente referido a la esfera de lo universal (...). Justamente allí donde situaciones y acciones singulares deben ser subsumidas bajo normas generales, se muestra con especial nitidez la heterogeneidad categorial de ambos ámbitos”²³⁴. La razonabilidad práctica se halla en un “intento” de conciliar lo categorialmente erróneo, de sintetizar armónicamente lo universal con lo particular. Una solución parcial a este problema sería el planteamiento de una serie de normas universales que sean algunas de ellas aplicables a ciertos casos en concreto²³⁵, pero incluso así es evidente (la realidad práctica lo enseña)

²³³ Aun cuando no exista una ciencia como la concebía Aristóteles (conocimiento cierto por las causas), no se puede negar que hoy en día si hay algo científico es porque apunta a una certeza en su saber, por lo menos, hasta que se demuestre lo contrario (Popper).

²³⁴ W. Wieland, *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, p. 24.

²³⁵ “Cuando el jurista recorre las notas constitutivas del caso relevadas por una norma legal para ponerlas en relación con las notas de un hecho real e individual de la vida. Si cada nota de la norma encuentra correspondencia en el hecho, entonces la aplicación de la norma parece estar así justificada. Pero quien se conforma con esto se ha saltado un paso intermedio que nunca debe ser descuidado cuando se pone

que dicha serie es *insuficiente*, pues no es un secreto que la realidad contingente de las acciones particulares *desborda* toda serie de normas universales posibles.

La razón práctica no puede renunciar a someter el obrar bajo normas universalmente válidas, si no quiere volverse infiel a sí misma. Pero, a diferencia de la razón teórica, no puede nunca encontrar su satisfacción en el ámbito de lo universal, puesto que el obrar al cual ella apunta y pretende determinar pertenece a la esfera de lo singular y de la contingencia. Por ello, la razón no puede jamás determinar el obrar concreto en todos sus aspectos a través de la norma. Debe, más bien, contentarse con soluciones parciales, que le ponen una y otra vez ante los ojos los límites que le están trazados a su capacidad de fundamentar el obrar²³⁶.

El desenlace de esta aporía, visto lo anterior, conduce inevitablemente a una solución parcial propuesta por una razonabilidad práctica limitada. Y si se analiza lo problemática que es esta aporía, eso ya es un avance considerable, pues indica que sí es posible postular una razonabilidad práctica, lo que ha de entenderse en el sentido de una forma de la razón que, dada su peculiar naturaleza, no tiene porqué reducirse o ceñirse a una serie de normas universales, pero tampoco quedarse en lo particular de las acciones sin más, lo que la conduciría a un mero relativismo. Dadas estas premisas, la aporía de la “aplicación” invita a indagar en profundidad la naturaleza y génesis de la razonabilidad práctica misma, con el fin de saber si realmente esta forma de la razón acaso se deba quedar dentro de los límites de una normatividad universal.

3.2 SEGUNDA APORÍA: EL DESCONOCIMIENTO DE LA OBLIGATORIEDAD IMPLÍCITA EN LA NORMA EN SU APLICACIÓN A UN OBRAR DETERMINADO

La segunda aporía versa sobre el desconocimiento de aquello que motiva al agente a decidirse por una cierta norma que se vea justificada, a su vez, por la acción misma. Tal aporía descansa sobre la pretensión de la razonabilidad práctica para configurar el mundo como un conjunto de elementos circunstanciales en el que ella misma está inserta, esto es, el “vano” intento para la apropiación o dominio de la contingencia por parte de la razón práctica. Esta pretensión reviste la forma de un intento de la razonabilidad práctica para *desligarse* del *campo circunstancial* que la determina, algo así como un salirse de su propio eje para observarlo todo desde sí misma; esto es, cuando la razonabilidad práctica tiene la pretensión de conformar su propio “campo circunstancial” desde una instancia teórica y universal, lo cual es, en mi opinión, absurdo, pues la razonabilidad práctica *se realiza* según el *campo circunstancial* y no a la inversa; la razonabilidad práctica no puede tener un carácter *constitutivo*. Ella se autodetermina según las circunstancias de un caso en concreto. Pero, ¿por qué Wieland menciona esta aporía? Justamente porque un intento de comprensión de la razonabilidad práctica desde una instancia estrictamente normativa, que busque la *motivación* detrás de la acción, es un intento que apela al contenido de un saber previo, y así se cae fácilmente en este tipo aporía. Ciertamente, la pregunta por la *motivación* o por el conocimiento del “deber”, en una norma para su aplicación, demanda un saber previo y teórico. Todo esto se menciona para indicar que, mientras la razonabilidad práctica se entienda *únicamente* en términos normativos universales y

a prueba la aplicabilidad de las normas. Pues las notas incontablemente numerosas del hecho concreto respecto de las cuales la norma guarda silencio no siempre son irrelevantes, cuando se trata de la pregunta de si se tiene derecho a aplicar la norma”. Ibid, p. 25.

²³⁶ Ibid, p. 32.

“aplicables” a lo particular, aparecerán inevitablemente este tipo de aporías. Por lo tanto, esta aporía invita, por lo pronto, a una búsqueda, en la naturaleza y génesis de la razonabilidad práctica, de un elemento constitutivo irreductible al campo de la mera normatividad universal. La estrecha relación entre esta aporía y la anterior radica en la problemática conjunción entre lo universal y lo particular, pero la novedad que aquí aparece remite a la consideración ideal de un campo normativo universal *anterior* a las situaciones particulares, que *deba* dar cuenta *previa* de la motivación de los actos, del obrar moral.

El hecho de que la razonabilidad práctica pretenda ubicarse por fuera o por encima del *campo circunstancial* es causa de que ésta se remita a un plano ideal, y esto no es lo propio de su forma peculiar. Una razonabilidad práctica, entendida en esos términos, implica la pregunta por la *motivación* o causa de tal o cual norma en su aplicación a un acto en concreto. Si uno se pregunta por qué se elige una cierta norma referente a una acción, buscando una respuesta más allá de la proporcionada por la acción que se autodetermina en su realización, entonces tiene una errónea *comprensión* del concepto de razonabilidad práctica. Con esto se manifiesta que esta forma peculiar de la razón va más allá de lo dictaminado por unas normas universales. El hecho de que aparezca una pregunta por la *motivación* es un indicio de que hay una mirada especulativa (y no práctica) sobre el ser de la norma independientemente de la acción; y es evidente que la primacía, en el campo de la razonabilidad práctica, no la tiene la norma sino la acción; lo cual no quiere decir, de ningún modo, que la acción se lleve toda la primacía, pues de ser así, se cae fácilmente en la arbitrariedad y el relativismo.

Habida cuenta de lo anterior, ¿cómo se podría solucionar esta aporía? Las exigencias básicas de la razonabilidad práctica²³⁷ pueden representar una parte considerable en la solución. En efecto, estas exigencias, como se mencionó, son en realidad conceptos *pre-morales*, los cuales ostentan un carácter *estructural* que en sí mismo no es efectivo en lo referente a la acción, pero son una suerte de condición que posibilitan la constitución del concepto moral en la acción; esto es, que los conceptos *pre-morales orientativamente* posibilitan la *realización* del saber moral *únicamente* en la situación en concreto como imagen de la acción. ¿Esto qué tiene que ver con la presente aporía? Pues bien, que si se tiene en cuenta lo estructural de dichos conceptos *pre-morales*, entonces ya no es necesaria la pregunta por la *motivación*, ¿por qué habría de serla? Pues una mirada práctica a esa estructura supone no un saber sino un *pre-saber* (teórico) de aquello que se debe (¡empeño y no obligatoriedad!) hacer en tal o cual caso; y este *pre-saber* conduce *orientativamente* al saber²³⁸ (en el caso de esta aporía aquí tratada por Wieland) de la norma adecuada a elegir en conformidad con su determinación a partir de la acción. Ciertamente, no se puede negar, esto no soluciona la aporía del todo, pues la consideración en torno a la normatividad universal que hace Wieland supone una serie de normas *ya* establecidas previo a la realización de la acción, no *en* su determinación. Así, mientras no se consideren unos conceptos *pre-morales* o un *pre-*

²³⁷ Expuestas en este capítulo.

²³⁸ Debe hacerse la aclaración, esencialmente necesaria en este caso, de que el *pre-saber* moral (teórico) *únicamente* puede conducir *orientativamente* al saber moral (práctico) en la situación en concreto, en el *hic et nunc*, jamás podrá ser antes. La explicación del “jamás” es sencilla: porque no hay un saber moral si no hay una situación en concreto; además, el *pre-saber* moral es mera forma teórica cuya efectividad se determina en la *orientación* referida al saber moral.

saber (teórico) que *orienta* en la *realización* del saber moral (práctico) en la acción, entonces la aporía permanecerá insoluble.

Intentar solucionar esta aporía, que versa sobre la *motivación* de la normatividad universal o el desconocimiento del “deber” implícito en la norma en su “aplicación” a lo particular, desde una consideración normativa universal como lo hace Wieland, supone un fracaso que se hace evidente como signo manifestativo de una “traición” que contradice a la razón práctica. En efecto, pretender buscar la razón específica de una motivación al margen del *campo circunstancial*, implica desvincular a la razonabilidad práctica de su propio sentido formal que se hace *prácticamente* material al interior de las circunstancias mismas; es el equivalente a la búsqueda de una motivación previa a las circunstancias mismas, lo cual es absurdo. Para esta aporía Wieland propuso soluciones con la forma de sistemas normativos, los cuales armonicen los sistemas de motivaciones. Este tipo de “soluciones” son, desde luego, tan aporéticas que suponen el inicio mismo de este tipo de aporía porque implica “encasillar” la razón de la motivación dentro de una forma normativa fija y aplicable a todos los casos²³⁹; normativa que, por más “flexible” que sea en tanto “adaptable” a las múltiples circunstancias, no podrá llegar a la omniabarcabilidad del espectro de circunstancias justamente por ser fija.

3.3 TERCERA APORÍA: EL PODER DETERMINANTE OBJETIVADOR INSTITUCIONAL DEL CAMPO CIRCUNSTANCIAL

La tercera aporía se traduce en la incapacidad de la razón práctica para no extender su pretensión normativa al cuerpo de las instituciones. Y esta condición de la razón práctica es reflejo de su propia “naturaleza” al interior del margen de las reglas²⁴⁰ permitidas por las instituciones. Son las instituciones las que delimitan el *campo circunstancial*, entendido por Wieland como el marco reglamentario del juego dentro del cual la razón práctica pueda hacer sus movimientos. El criterio principal por el cual Wieland señala que esta es una aporía reside en el hecho conflictivo al interior de una razonabilidad práctica que, al llegar a sus propias limitaciones en lo tocante a su aplicabilidad dentro del campo normativo, se ve forzada a depender de unas exigencias normativas propias de una forma institucional, cuya vida goza de una legalidad propia:

Precisamente allí donde parece llegar a un límite de sus posibilidades, insuperable para ella misma (la razón práctica), le queda todavía la salida de delegar a instituciones la ejecución de aquellas tareas que ella misma no puede realizar con éxito. La solución de problemas de aplicación puede, de este modo, ser dejada a cargo de una instancia judicial dotada de competencia para decidir, mientras que para aquellas motivaciones

²³⁹ “La razón práctica ya no será operativa de modo inmediato respecto de aquel que requiera de la efectividad de otro tipo de motivos para cumplir sus exigencias. ¿Qué es lo que puede motivar a alguien a dejar determinar su obrar por la razón práctica? Para esta pregunta no puede haber una solución definitiva. Pues cualquier intento de respuesta sería nuevamente sobrepasado de inmediato por aquella razón que somete también toda motivación a su pretensión normativa y que plantea la pregunta por la justificación respecto de tal motivación (...). El dilema de la razón práctica consiste, pues, en que ella misma se halla en medio de una red de motivos, pero no puede hacer justicia a su propia idea, porque le falta la fuerza necesaria para someter también dichos motivos a su pretensión normativa”. W. Wieland, *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, pp. 37-38.

²⁴⁰ Reglas que son una suerte de condiciones de posibilidad para la determinación del *campo circunstancial*.

EXIGENCIAS BÁSICAS Y APORÍAS: HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL MODO DE SER PECULIAR DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

cuya efectividad la razón no puede garantizar con su propia fuerza se puede echar mano de sistemas de sanción formales e informales²⁴¹.

El hecho de que la razonabilidad práctica tenga unos límites marcados por sus propias posibilidades de “aplicación” en lo normativo, es un indicio manifiesto de que esta forma de la razón no se puede ni se *debe* considerar al margen de todos aquellos elementos que conforman el *campo circunstancial*. Aquí se debe recordar, una vez más, que la razonabilidad práctica no tiene un carácter *constitutivo*, es decir, que no puede ni *debe* configurar ontológicamente la realidad de las situaciones humanas y sociales, pues estas representan un *factum* y, como tal, se presentan ante la razonabilidad práctica para que ella se autodetermine en función de su *realización* en dicho *factum*. Considerar la razonabilidad práctica desde un carácter *constitutivo* conlleva a ubicarla en un plano idealista y, por lo tanto, ajeno al *factum* que representa las realidades sociales. Esta “aporía” es significativa en tanto expresa la tesis de la *Teoría crítica* (Adorno y Horkheimer), consistente en la realización de que no hay ciencia posible al margen de una *totalidad* social (o constructo social); y justamente el cuerpo institucional, en este caso, hace parte de esa *totalidad* que, para efectos de lo aquí tratado, constituye *una parte del campo circunstancial*.

La consecuencia de esta aporía implica que las instituciones puedan establecer la legalidad para todos los órdenes del obrar, mientras que la razón práctica individual deberá subsumirse a sus designios legislativos. Por ser la institución la que aplica la norma al caso particular, puede incluso determinar la decisión que debe tomar el agente. Esta tercera aporía brilla un poco más que las anteriores en tanto confirma un cierto “determinismo social”, que Wieland llega incluso a exponer como condición de posibilidad de la acción misma, bajo un esquema pre-construido y previo a la normatividad como configurador de todo el *campo circunstancial*; esto es, que la acción “propia” de la razonabilidad práctica *ya* viene delimitada por una serie de condiciones impuestas sutilmente por el cuerpo institucional. Esto refuerza un poco más la idea de que no hay una razonabilidad práctica que pueda considerar un obrar ajeno a la normatividad; y es que un obrar que no se oriente por la norma ciertamente no puede dirigir su mirada a la situación en concreto, pues justamente la norma posibilita la no arbitrariedad de la elección más adecuada para la acción. Así pues, para no contradecir lo tratado hasta el momento, es necesario indicar y admitir que la razonabilidad práctica *debe*, de alguna manera, tener una naturaleza “dual”; esto es, que por un lado pueda *realizarse* en las acciones en atención a una situación en concreto, y que por otro lado no deje atrás el campo normativo indispensable para evitar la arbitrariedad de la elección más conveniente en conformidad con las circunstancias. De esta manera, la presente “aporía” invita a indagar en la génesis y naturaleza de la razonabilidad práctica su relación con el campo normativo universal, pues así será posible encontrar una cierta compatibilidad que permita responder al problema principal, a saber, cómo se *realiza* lo universal en lo particular.

La idea de la perfectibilidad del derecho, expuesta por Gadamer²⁴²; y las exigencias básicas de la razonabilidad básica, expuestas por Finnis, suponen un avance considerable en la resolución del anterior problema. En efecto, que una norma admita una cierta variabilidad en atención a la excepción del caso en concreto es ya un indicio de que

²⁴¹ W. Wieland, *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, p. 40.

²⁴² Véase el subcapítulo *El problema de la “fundamentación” de la ética aristotélica en H. Gadamer* (capítulo I).

OBJECIONES Y MATICES EN TORNO AL CARÁCTER ESTRUCTURAL Y APORÉTICO DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

el campo normativo universal no es del todo incompatible con la razonabilidad práctica. Esto, por otra parte, muestra a todas luces que una normatividad universal (en atención a la forma de ser de la razonabilidad práctica) no puede ser *estrictamente* universal; su carácter *debe ser ampliamente* universal. Y para poder hablar de un sentido amplio es necesario recurrir a la plurisignificatividad, la cual ya ha sido planteada por medio de la hermenéutica, pero no lo suficiente, por lo que se será imperativo recurrir a otro medio.

Las “soluciones” que propone Wieland para esta aporía descansan sobre la búsqueda del “equilibrio” entre el peso de la normatividad propia de las instituciones y el derecho de la razón práctica para ejercerse “libremente” dentro de los límites de la normatividad impuesta por la institución, siempre y cuando tal razón práctica no se vea “encerrada” dentro del campo estrictamente normativo. A este respecto, la solución también constituye la aporía, pues permitir un libre movimiento de la razón práctica implica, en consecuencia, alterar los órdenes de la normatividad impuestos por las instituciones, lo que es inadmisibles si se desea mantener el control normativo sobre el obrar al interior de la sociedad. Mientras se parta del presupuesto de una normatividad universal en sentido estricto, las “soluciones” serán tan aporéticas como la aporía misma; y esto es clave para comprender que la razonabilidad práctica no se puede separar del campo normativo.

4. OBJECIONES Y MATICES EN TORNO AL CARÁCTER ESTRUCTURAL Y APORÉTICO DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

Puesto que los objetivos principales de este trabajo son, a saber, argumentar porqué el positivismo es insuficiente para desarrollar las ciencias del hombre; postular la razonabilidad práctica como una forma peculiar de la razón que dé cuenta del desarrollo de las ciencias del hombre desde su *posible* estatuto epistemológico y metodológico; y mostrar el carácter plurisignificativo de la razón, se recurrió en este capítulo a la indagación de aquello que le es propio a esta forma peculiar de la razón: su problemática relación con lo universal que, en este caso, se traduce en un campo normativo universal que hace compleja la *realización* de la razonabilidad práctica en las situaciones en concreto.

Las exigencias básicas de la razonabilidad práctica suponen un avance considerable para una posible propuesta de solución a este problema. Dichas exigencias se deben entender como conceptos *pre-morales* (*pre-saber* moral teórico), no como conceptos con unos contenidos materiales que, fija y predeterminadamente, establezcan el conjunto de una serie de pasos indicativos que dictaminen definitiva y determinadamente la acción a seguir. Justamente en la de-terminación y de-finición está el problema de entender un campo normativo universal en sentido estricto. A este respecto ya se vio que tales conceptos *pre-morales* en sí mismos, mientras no se dirijan *orientativamente* al saber moral que se *realiza* en la realidad de la acción, no dicen nada de la razonabilidad práctica, esto es, que permanecen en la indeterminación sin una referencia al obrar. Pero esto no significa, de ninguna manera, que dichos conceptos no tengan una validez *orientativa*. ¿Cómo es posible hablar de una validez cuando no hay determinación? Pues bien, esta pregunta se puede responder con otra, ¿cómo reconocer lo más conveniente a elegir, ya sea un bien, ya sea una acción, en la situación en concreto? El problema de la “aplicación” de lo universal a lo particular (entendido en un sentido

estricto) supone una “errónea” *comprensión* de la razonabilidad práctica, pues esta forma de la razón (como se vio en las aporías) no puede prescindir *por completo* de una referencia a la normatividad. Sería absurdo pensar que haya algo así como una captación “inmediata” (intuiciones morales) de lo conveniente en la acción misma; y a este respecto se debe hacer una aclaración muy importante para no caer en contradicciones, a saber, que si se ha mencionado a lo largo del presente trabajo que los conceptos morales, propios del obrar, se *realizan* en la acción misma en la situación en concreto, o que la razonabilidad práctica se autodetermine en la acción misma, se ha hecho así porque, en primer lugar, no se tenía una *comprensión* más amplia de esta cuestión, que ahora se ha posibilitado gracias al examen de lo propio²⁴³ de la razonabilidad práctica al ser indagada en profundidad; y en segundo lugar, porque ciertamente sí hay una autodeterminación de la razonabilidad práctica en conformidad con la situación en concreto, pero en un sentido *amplio*, en el sentido de la plurisignificatividad. Por esto es tan importante la labor hermenéutica y fenomenológica que permite una mirada a la apertura del sentido. Si todo se *explicara* en función de una forma unívoca del sentido, las aporías aquí planteadas hubieran eliminado por completo cualquier intento de formulación de la razonabilidad práctica, y ya quedó mostrado que no es así²⁴⁴.

Las aporías de la razonabilidad práctica, expuestas en este capítulo, son la representación misma de la realidad subyacente que posibilita la *realización* del recto obrar en una situación concreta. Basta con recordar que cada intento de “solución” propuesto por Wieland la hace ver él mismo como constituyente de la aporía, con lo que se cae inevitablemente en una suerte de “círculo vicioso”. Y a este respecto es innegable que el aparato normativo cumple un papel decisivo. Esto significa que Wieland pretende mostrar que no hay una instancia ideal en la que la razón práctica se dirija a sí misma desde sí misma; y esto queda más claro tanto en la segunda como tercera aporía, pues es manifiesto que no hay un obrar tal que esté al margen de todos los condicionamientos que componen la realidad; y por condicionamientos entiéndase también los elementos de la *totalidad* social²⁴⁵. Esto conlleva a incluir una *totalidad* social, como imagen del campo normativo universal, dentro del componente mismo de la realidad a la que se ve “enfrentada” la razón práctica. De acuerdo con esto, tanto las aporías como sus intentos de “solución” muestran una compleja tensión dialéctica en la que es imposible omitir o bien el apartado teórico o bien el práctico.

Lo anterior entra en consonancia con la visión aristotélica sobre la importancia de la *πόλις*, pues no se puede hablar del conjunto de la razonabilidad práctica y el cuerpo normativo al margen de la sociedad, cuya colectividad de individuos es signo evidente de una necesidad imperante para el establecimiento del orden garante de la convivencia²⁴⁶. Tal afirmación se hace patente con el hecho de que no todo individuo tiene la plena

²⁴³ Entiéndase sus exigencias básicas (carácter estructural) y aporías (carácter problemático).

²⁴⁴ *Comprender* el campo normativo universal en un sentido amplio permite superar estas aporías.

²⁴⁵ Véase el subcapítulo *Teoría Crítica* (capítulo I).

²⁴⁶ “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos”. Aristóteles, *Política*, 1253a,28-33.

capacidad para dirigir sus actos de acuerdo con la recta razón, siendo necesario el establecimiento de una orden “incuestionable”, de momento²⁴⁷.

Así pues, las aporías permiten una mayor *comprensión* de una razonabilidad práctica que no puede dejar de lado su relación con un campo normativo universal; una relación entendida en un sentido amplio como quedó mostrado.

Ahora bien, tanto las exigencias básicas como las aporías de la razonabilidad práctica muestran lo problemático que resulta relacionarla con el campo normativo universal, lo que no es algo distinto al problema de la *realización* de lo universal en lo particular. Pero no se han limitado a mostrar únicamente el aspecto problemático, pues en realidad han posibilitado una mayor *comprensión* de lo propio de la razonabilidad práctica. El hecho de hablar en este capítulo de la problemática relación de la razonabilidad práctica con el campo normativo universal, pone de relieve la relevancia de esta forma de la razón en lo tocante a una *posible* fundamentación epistemológica y metodológica de las ciencias del hombre, pues a partir de lo indagado aquí se puede decir que las “ciencias”, usadas en un término referente a las cuestiones humanas y sociales, se entienden a la luz de un saber, por lo pronto, normativo. Que esta normatividad se *comprenda* en un sentido amplio sólo se podrá saber con mayor certeza si se indaga *directamente* la naturaleza y génesis de la razonabilidad práctica. Y el lugar de esta búsqueda no es otro que el de la *comprensión* aristotélica, específicamente en la indagación sobre cómo Aristóteles entendía el concepto de la *πρόξις*. Para tal efecto, en el siguiente capítulo se analizarán los pasajes más relevantes de la *Ética Nicomáquea* en lo relativo al componente razonable de la ética propiamente dicha, pues como se verá, para Aristóteles no es concebible una ética al margen de la acción y de la *πόλις*.

La actualidad hermenéutica de Aristóteles, defendida por Gadamer, valida el propósito del siguiente capítulo, el cual es la exposición de la vía plurisignificativa que permita hablar de la razonabilidad práctica. Si se recurre a la *comprensión* aristotélica de la razón, se podrá dar cuenta que ésta admite el múltiple sentido desde la plurisignificatividad.

El hecho de recurrir a la *comprensión* aristotélica de la razonabilidad práctica es clave para fortalecer el argumento en torno a la insuficiencia del positivismo para desarrollar las ciencias del hombre, y no sólo estas ciencias sino en su generalidad, pues con la *Teoría crítica* (Adorno y Horkheimer) se mostró que todo intento de hacer ciencia *siempre* presupone una *totalidad social* como su *a priori*. Si bien es cierto que la labor hermenéutica ha implicado un gran avance para poder hablar de la plurisignificatividad en la *comprensión* de la diversidad del sentido, es imperativo recurrir a la fuente del sentido plurisignificativo mismo que, a mi juicio, reside en el concepto *práctico* que Aristóteles tenía de la ética y la política.

Si se indaga directamente en la doctrina aristotélica sobre la *πρόξις*, se clarificarán los conceptos de la razonabilidad práctica, su carácter plurisignificativo, la diversidad del sentido, la recta razón y otros que se ha usado a lo largo de este trabajo; lo que no quiere decir que se hayan usado indiscriminada o arbitrariamente, pues cada elemento temático expuesto hasta el momento ha incluido dentro de sí el contenido propio para poder mencionar cada concepto. Dicho contenido ha sido posible por la referencia histórica que

²⁴⁷ Tal es el cumplimiento de la ley que el ciudadano común, por temor al castigo, debe procurar.

EXIGENCIAS BÁSICAS Y APORÍAS: HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL MODO DE SER PECULIAR DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

cada elemento temático ha hecho a la doctrina aristotélica misma; esto se vio con mayor evidencia en el caso del intento de rehabilitación de la filosofía práctica.

CAPÍTULO III

EXPOSICIÓN DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA EN LA *ÉTICA NICOMÁQUEA*

Ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἔν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ²⁴⁸.

1. INTRODUCCIÓN

Hasta el momento se ha mostrado, de diversas maneras, que la razonabilidad práctica tiene *todo* que ver con el planteamiento de una ética aristotélica que, dada su actualidad hermenéutica, no es ajena a las cuestiones humanas y sociales. Ahora bien, el siguiente paso a dar consiste en la indagación acerca de lo propio de la razonabilidad práctica, pero esta vez desde su génesis, esto es, desde la obra misma de Aristóteles, pues sólo así será posible *comprender* a cabalidad este modo de ser peculiar de la razón en su término justo, es decir, en su término medio. El punto central sobre el que gira esta posibilidad es la inclusión de los significados de la razón en el sendero de la plurisignificatividad; un sendero por el cual Aristóteles transitó en compañía del ser y del bien. Entonces, un primer paso seguro para poder encaminarse por este sendero yace en la apreciación de lo contingente que posibilita su relación con la deliberación; pues precisamente la deliberación es el inicio (necesario y no suficiente²⁴⁹) del recto obrar. Y aquí se habla de un recto obrar porque ¿qué es más importante en el mundo de los asuntos humanos sino el obrar mismo?

²⁴⁸ Además, puesto que la palabra “bien” se emplea en tantos sentidos como la palabra “ser” (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Aristóteles, *EN*. 1096a,23-29. Se cita el texto griego según TLG, I. Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*.

²⁴⁹ La deliberación, como disposición para la libre elección, por sí misma no lleva al recto obrar, pues debe estar acompañada de algo más. Ese “algo más” ha de remitir necesariamente a un campo normativo universal pre-determinante.

INTRODUCCIÓN

“El ser se dice de muchas maneras”²⁵⁰, dice Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*. Esta afirmación, que introduce los significados del ser por el sendero de la plurisignificatividad²⁵¹, tendrá una fuerte repercusión en el tratamiento del bien en general²⁵² en *E.N. I*, pues la palabra “bien” entra igualmente en este campo plurisignificativo. En efecto, a diferencia de la teoría platónica de una Idea de Bien universal, Aristóteles se remite ya desde el libro I a un cierto *campo circunstancial* traducido en la relación de cada sentido del bien con una categoría (“pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente”). No obstante, Aristóteles menciona un bien querido por sí mismo y en vistas al cual tiendan todos los actos. Y a este respecto conviene señalar que la ética, en el caso que aquí ocupa, tiene como objeto principal el bien humano en general; y este bien está estrechamente vinculado con la ciencia política:

Puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades²⁵³.

Esta vinculación del bien humano en general con la ciencia política permite, desde ya, un cierto acercamiento a la consideración en torno a una posible “aplicación” de esta visión aristotélica de la ética al dominio de las ciencias del hombre²⁵⁴. Y es importante señalar esta cuestión, pues es crucial para alcanzar dos de los tres objetivos principales propuestos en el presente trabajo, a saber, si es posible fundamentar desde la razonabilidad práctica el estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre, así como el señalamiento del porqué de la insuficiencia del positivismo para desarrollar estas ciencias.

Ahora bien, es posible hallar a lo largo de la *Ética Nicomáquea* una serie de pasajes que mencionan un modo de ser peculiar de la razón, el cual da cuenta de una cierta “fundamentación” ética; pero no una fundamentación *meramente* teórica sino una que dirige la mirada al campo de lo práctico, sobre aquello que puede ser de otra manera y que es objeto de toda elección deliberativa; pues, como dice el Estagirita: “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”²⁵⁵.

²⁵⁰ Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. *Metafísica* 1028a.10. Véase también 1030a, 21; 1003a, 33-34; 1019a,14.

²⁵¹ En estos casos, un concepto no significa una cosa unívocamente, sino que a) significa varias cosas que guardan una relación entre sí y b) la significan de manera plural. ¿Qué puede querer dar a entender el giro aristotélico: algo se dice de muchas maneras? En principio, hay que atender al carácter adverbial del término *pollachos*: que las cosas se dicen de muchas maneras (pluralidad de significaciones) no es lo mismo que decir que un término diga muchas cosas (pluralidad de significados). O sea, que en este punto no está en juego sólo la polisemia del lenguaje, sino más concretamente los diferentes modos de dar cuenta de una realidad. La multiplicidad en la unidad es lo propio del *lógos*. C. Carbonell, *Movimiento y forma en Aristóteles*, p. 66.

²⁵² Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται. *EN*. 1096a,11.

²⁵³ *Ibid.* 1094b,1-10.

²⁵⁴ Ciertamente (y para no caer en anacronismos) se debe decir que las ciencias del hombre difieren de la concepción política y social propia de la Antigüedad, dado su histórico desarrollo evolutivo en nuevas vertientes y especializaciones. Sin embargo, lo esencial permanece, a saber, la compleja estructura de las relaciones humanas, en virtud de las cuales una sociedad es reconocida como tal.

²⁵⁵ οὐδεις δὲ βουλευεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. *EN*. 1139a,13-14.

Este modo de ser peculiar de la razón está, desde luego, vinculado con la concepción política que Aristóteles tenía de la ética; y sus implicaciones con el campo de lo contingente son evidentes:

Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando pues de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones²⁵⁶.

Dentro del estudio de la política, Aristóteles reconoce una cierta “inestabilidad” (πλάνην) referente a los bienes humanos. Tal “inestabilidad” es un indicio que permite señalar que el objeto de estudio de la ética no admite una naturaleza fija; tanto así que Aristóteles llegue a decir que parezca existir por convención y no por naturaleza (ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή). De manera que las conclusiones a las que se pueda llegar dependerán de las generalidades mismas de las circunstancias; esto es, que no se trata tanto de saber (teóricamente) cómo actuar, sino de remitirse más bien a un *paradigma circunstancial*²⁵⁷. Esto, en otras palabras, significa obrar como obraría el hombre ejemplar de la ciudad²⁵⁸. Bajo este aspecto, el Filósofo reconoce la dificultad que esto entraña, ya que la idea de un recto o bien obrar ciertamente implicaría una noción directiva universal que determinara con antelación los procedimientos a seguir para alcanzar tal bien. Pero la realidad contingente de los actos humanos no admite tal pre-determinación. Una pre-determinación que, como se vio en el capítulo anterior, no se puede negar por completo, pues la negación conlleva inevitablemente a unas aporías insolubles que imposibilitarían el desarrollo de lo buscado en este trabajo, a saber, una razonabilidad práctica que dé cuenta de un *posible* estatuto epistemológico y metodológico propio de las ciencias del hombre.

Con el apoyo de las anteriores premisas queda claro que el estudio de la ciencia política, y bajo su campo la ética, se remite a un plano contingente cuyo horizonte de comprensión es un cierto *campo circunstancial*, el cual es clave para la *compresión* del modo de ser peculiar de la razón aquí indagada. Del estudio de este tipo de razón, desde la *comprensión aristotélica*, dependerá la relación entre el *campo circunstancial* como imagen *efectiva* de lo contingente y el campo normativo universal como imagen *pre-determinante*²⁵⁹ de lo necesario. Desde esta relación será posible comprender con mayor

²⁵⁶ Ibid. 1094b,15–26.

²⁵⁷ En conexión con lo visto en los anteriores capítulos, parte del paradigma circunstancial, analizado en clave histórica contemporánea, no es otra cosa que la *Totalidad social* de la que hablaba la *Teoría crítica* según Adorno y Horkheimer; y según el carácter aporético (visto en el capítulo anterior) de la razonabilidad práctica, este paradigma remite en su contenido al campo normativo universal.

²⁵⁸ διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς. EN. 1140b,7-11.

²⁵⁹ Véase la relación de identidad entre los conceptos *pre-morales* y las exigencias básicas de la razonabilidad práctica del capítulo anterior.

claridad la función propia de la razonabilidad práctica en el terreno de las relaciones humanas, pues a partir del correcto planteamiento de la misma se podrán evitar los extremos anteriormente mencionados: o bien el relativismo en el que caería la razonabilidad práctica si se la considera únicamente desde un campo contingente circunstancial; o bien la normatividad pura que haría de ésta una racionalidad garante de injusticias sociales al no referirse a lo *prácticamente real* de las circunstancias²⁶⁰.

2. OCURRENCIAS EN LOS TÉRMINOS CLAVE PARA LA SELECCIÓN DE LOS PASAJES

Sin más dilaciones y para entrar en materia, se identificarán los pasajes más relevantes en lo tocante a la exposición del modo de ser peculiar de la razonabilidad práctica desde su génesis. El criterio de búsqueda de los pasajes se basa en la identificación, principalmente, de los siguientes términos:

	Término	Ocurrencias aprox. en EN.	Pasajes
1	λόγος (razón).	16	1095a,3-4;1095a,10;1098a,4; 1098a,7;1098a,14;1098b,20; 1102a,30;1102b,13-15;1102b,17-18;1107a,1;1112a,15-16;115b,12;115b,19; 1119b,14-15; 1125b,35;1149a,26.
2	λόγου ἀληθοῦς (razón verdadera).	2	1140a,10;1140a,21.
3	ορθὸς λόγος (recta razón).	10	1103b,33;1114b,29;1119a,20; 1136b,3;1137b,17;1138b,20-29-34;1144b,23-27.
4	πράξεις μετὰ λόγου (acción acompañada de razón).	3	1098a,14;1140a,4;1140b,5-20-21.
5	μετέχειν λογου (participar de la razón).	3	1102b,13;1102b,25-26;1102b,29-31.
6	ὁμοφωνεῖν τῷ λόγῳ (concordar con la razón).	1	1102b,28.
7	προαίρεσις μετὰ λόγου (elección acompañada de razón).	3	1112a,15-16;1139a,22 24;1139a,31-32.
8	λογισμὸς (razonamiento, cálculo).	8	1111a,33-35;1117a,21;1119b,10;1141b,14;1142b,19;1145b,11-12;1146a,33;1149b,35.
9	συμφωνεῖν τῷ λόγῳ (armonizar con la razón).	1	1119b,14-16.
10	το αρχεῖν ὁ λόγος (la razón que ordena).	2	1134a,35;1177a,14.

²⁶⁰ Véase la idea de la perfectibilidad del derecho en Gadamer, en el subcapítulo *El problema de la "fundamentación" de la ética aristotélica* del capítulo I.

11	ἀκουεῖν τοῦ λόγου (escuchar a la razón).	2	1149a,26; 1103a,2-3.
----	---	---	----------------------

El conjunto de estos términos constituye la base argumentativa de la presente indagación en la *Ética Nicomáquea*. Tales términos griegos se buscaron sin discriminar las variantes gramaticales, morfológicas y sintácticas que tengan lugar en el texto original²⁶¹.

Con base en esta indagación, se han seleccionado 23 pasajes que se consideran los fundamentales porque en ellos Aristóteles argumenta el carácter *prácticamente razonable* del obrar moral. En estos pasajes se refleja la comprensión aristotélica de la razonabilidad práctica implícita en la ética.

La forma de proceder dilucidatoria, para la exposición del modo de ser peculiar de la razonabilidad práctica aquí indagada, consistirá en la exposición de algunos ejes temáticos según el análisis de los pasajes, los cuales constituyen el discurso que girará en torno a la caracterización del modo de ser de la razón indagada.

3. EJES TEMÁTICOS EN TORNO AL ΛΟΓΟΣ DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

3.1. CIENCIA POLÍTICA, ΠΡῶΞΙΣ Y EXPERIENCIA

Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.

Διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαιῶς ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις. διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόνητος ἡ γνῶσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν· τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι²⁶².

Para Aristóteles, la ética no se puede concebir al margen de la ciencia política²⁶³. El fundamento de esta afirmación se halla en el hecho de que la ética versa sobre las acciones humanas, y éstas no se pueden entender al margen de una estructura social.

²⁶¹ Dado el sesgo hermenéutico que una traducción implica, se procederá a la consulta directa de la versión original en griego con el énfasis pertinente de los conceptos y términos clave para una mejor comprensión de lo expuesto. Cfr. Aristóteles, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. I Bywater.

²⁶² EN. 1095a,2-11.

²⁶³ EN. 1094a,18-1094b,11.

Además, el fin de esta ética es la acción referida a los actos de la vida (κατὰ τὸν βίον πράξεων), por lo que estos serán objeto de los razonamientos a partir de unas experiencias vitales, esto es, aquellas que involucren todo el entramado circunstancial bajo el cual es posible hablar de una serie de acontecimientos en los que se desarrolla la vida humana²⁶⁴. Desde esta perspectiva, aparece un conocimiento experiencial que, por un lado, se alimenta de los acontecimientos vividos²⁶⁵; y por otro lado, encuentra su conformidad con la razón. Luego tal conocimiento será provechoso para quienes orienten sus acciones según la razón (τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιούμενοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἂν εἶη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι).

Para que las acciones se orienten de acuerdo con la razón (κατὰ λόγον), se requiere primariamente un concepto especial de experiencia²⁶⁶. Aquel concepto de experiencia, tratado enfáticamente por Aristóteles, es el que se remite a las acciones de la vida (κατὰ τὸν βίον πράξεων); por tal razón, el Estagirita afirma la incapacidad del joven para ser un discípulo apropiado (Διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος). Así, se perfila lo especial de este concepto de experiencia: el que se constituye a partir de los razonamientos de las acciones específicas de la vida (οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων). Dentro de esta consideración aristotélica en torno a este concepto especial de experiencia, ya se enciende, por lo pronto, una luz que permita *comprender* lo propio de la razonabilidad práctica en relación con el problema de la *realización* de lo universal en lo particular. En efecto, este concepto especial de experiencia es uno de los elementos fundamentales que permiten reconocer lo bueno en la situación de la acción, el que permite el conocimiento de la verdad práctica en conformidad con el campo circunstancial. Así pues, no se trata de una mera “intuición” de lo que se debe o no hacer en la situación en concreto. Esta idea, como se señaló en el capítulo anterior, implica una mala *comprensión* la razonabilidad práctica. Reconocer lo bueno, o lo que se debe o no hacer, va más allá de una mera intuición; implica un conocimiento especial basado en vivencias experienciales previas. Empero, se podría objetar si acaso este conocimiento no está basado en experiencias pretéritas que nada tengan que ver con la situación concreta de la acción presente. Ciertamente la objeción es válida en un sentido, pero inválida en otro. Es válida en tanto se debe admitir que las circunstancias presentan una variedad indeterminada ante la cual *no basta* un conocimiento de experiencias pretéritas; pero es inválida en tanto la razonabilidad práctica no incluye dentro de sí únicamente este tipo especial de conocimiento. Por eso Aristóteles menciona, además, el carácter *orientativo* de la razón; que, como se indicó en la introducción a este capítulo, se perfila como el horizonte con vistas al cual es posible hablar de una razonabilidad práctica, o una ética racional.

El análisis del concepto especial de experiencia permite, por lo pronto, hablar de una cierta razón peculiar en tanto que no versa sobre un plano meramente “productivo” o “poiético” en el sentido aristotélico de los términos, donde ya se conocen de antemano una serie de pasos específicos, cuyo campo productivo reconoce unos medios diferentes a los fines, habiendo una cierta mezcla entre τεχνή y επιστήμη que designa una forma metodológica predeterminada y aplicable a los procesos productivos. Pero parece ser que las acciones humanas no pertenecen a esta categoría. La necesidad de distinguir entre un

²⁶⁴ De aquí se deduce que la vida humana no se pueda concebir al margen de lo social.

²⁶⁵ καθ' ἑκάστα ἐστὶν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν· EN. 1142a,14-16.

²⁶⁶ No se trata, desde luego, de una experiencia referida a la destreza necesaria para producir un artefacto (experiencia productiva).

modo *productivo* de la razón referida a lo contingente-necesario de aquel otro modo *práctico* referido a lo contingente es crucial para comprender a cabalidad la naturaleza *peculiar* de la ética racional aristotélica. La importancia de esta distinción queda ilustrada si se tiene en cuenta que “Aristóteles opone el *ethos* a la *physis* como un ámbito en el que no es que se carezca de reglas, pero que desde luego no conoce las leyes de la naturaleza sino la mutabilidad y regularidad limitada de las posiciones humanas y de sus formas de comportamiento²⁶⁷”. Esta oposición se fundamenta en el carácter plurisignificativo de la razón. Así, se puede mencionar una forma de la razón referida a lo contingente-necesario (científico-técnica en el sentido físico-matemático), y una forma de la razón referida a lo contingente humano (razonadora en el sentido deliberativo sobre lo contingente)²⁶⁸.

De lo anteriormente mencionado se puede inferir que, en sentido estricto, no hay algo así como una razonabilidad práctica (como la entendía Aristóteles en la ética) realizable al margen del espectro de las experiencias vitales basadas en las acciones humanas. A este respecto se podría aducir que los actos conforme con la razón son actos que se dirigen de acuerdo con una razón *escarmentada*²⁶⁹ y alimentada por la experiencia misma; esto es, una razón que se constituye en concomitancia con lo contingente de unas experiencias que nunca tienen la verdad última sobre un modo determinado de obrar siempre correcto, pero que aun así tiene el carácter de corregibilidad y perfeccionamiento. Ahora bien, para no caer en contradicciones se debe admitir que si bien se afirma la conformidad de la razonabilidad práctica según las circunstancias y el conocimiento experiencial, esto no significa que dicha conformidad se dé en un sentido estricto. Debe haber, necesariamente, un aspecto de esta forma peculiar de la razón que se conserve en lo universal, pues de lo contrario, la razonabilidad práctica aquí defendida caería en un mero relativismo. Debe haber una instancia universal de esta forma de la razón que permita *orientar* los contenidos del conocimiento experiencial para poder reconocer lo conveniente y lo bueno en la situación de la acción. Nótese, en este punto, que se está hablando de un carácter *orientativo* del aspecto universal de la razón, y no uno *constitutivo*. Si dicho carácter fuera *constitutivo*, la razonabilidad práctica pasaría a ser una mera ética normativa con sus indeseables consecuencias negativas en lo tocante a la justicia social.

Por ésta y otras razones²⁷⁰, la rehabilitación de la filosofía práctica dirigió sus esfuerzos hacia la comprensión y búsqueda sobre el cómo vivir: “Los esfuerzos de la filosofía práctica apuntaron, desde sus comienzos, a dar respuesta a la pregunta de cómo hay que vivir, una respuesta que no se agote en ser expresión de una decisión, sino que resulte susceptible de una fundamentación racional”²⁷¹.

²⁶⁷ H. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 384.

²⁶⁸ Cfr. EN. 1138b,35- 1139a,17.

²⁶⁹ “La experiencia moral es, constitutivamente, experimento (...). Por eso, el hombre experimentado en el sentido de la praxis propiamente humana es un hombre escarmentado. La decisión escarmentada es la prudencia, pero el escarmiento no cesa nunca; si no, la *recta ratio* podría dejar de ser lo que es, es decir: prudente”. F. Inciarte, “Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles”, p. 13.

²⁷⁰ Las otras razones se pueden ver en la segunda parte del primer capítulo: *Rehabilitación de la filosofía práctica en el siglo XX*.

²⁷¹ W. Wieland, *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, p. 19.

3.1.1 JUSTICIA, LEY Y RAZÓN

Hemos hablado antes de la relación que existe entre la reciprocidad y la justicia; pero no debemos olvidar que lo que buscamos es no sólo la justicia absoluta, sino también la política. Ésta existe, por razón de la autarquía, en una comunidad de vida entre personas libres e iguales, ya sea proporcional ya aritméticamente. De modo que entre personas que no estén en estas condiciones, no es posible la justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo la justicia en un cierto sentido y por analogía. Pues la justicia supone personas cuyas relaciones están reguladas por una ley, y la ley se aplica a situaciones en las que es posible la injusticia, pues la justicia es el discernimiento entre lo justo y lo injusto. Donde hay injusticia hay también acciones injustas (pero no siempre que se dan acciones injustas hay también injusticia), y éstas tienen lugar cuando uno se atribuye más de lo bueno en absoluto y menos de malo en absoluto. Por eso, no permitimos que nos mande un hombre, sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano. El magistrado, al contrario, es el guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad. Y puesto que se considera que no tiene más si en verdad es justo (pues no se atribuye a sí mismo más de lo que es absolutamente bueno, a no ser que sea proporcional a su mérito; por eso se esfuerza para otros y ésta es la razón por la que se dice que la justicia es un bien para el prójimo, como dijimos antes), de ahí que deba dársele una recompensa, y ésta es el honor y la dignidad; y los que consideran esta recompensa insuficiente, se hacen tiranos.

πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονηθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται πρότερον· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμὸν· ὥστε ὅσοις μὴ ἐστὶ τοῦτο, οὐκ ἔστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλὰ τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα. ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικία· ἢ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου. ἐν οἷς δ' ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις (ἐν οἷς δὲ τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσιν ἀδικία), τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πλεον αὐτῶ νέμειν τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἀπλῶς κακῶν. διὸ οὐκ ἐῴμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῶ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος. ἔστι δ' ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου. ἐπεὶ δ' οὐθὲν αὐτῶ πλεον εἶναι δοκεῖ, εἴπερ δίκαιος (οὐ γὰρ νέμει πλεον τοῦ ἀπλῶς ἀγαθοῦ αὐτῶ, εἰ μὴ πρὸς αὐτὸν ἀνάλογόν ἐστιν· διὸ ἐτέρῳ πονεῖ· καὶ διὰ τοῦτο ἀλλότριον εἶναι φασιν ἀγαθὸν τὴν δικαιοσύνην, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον)· μισθὸς ἄρα τις δοτέος, τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας· ὅτῳ δὲ μὴ ἰκανὰ τὰ τοιαῦτα, οὗτοι γίνονται τύραννοι²⁷².

Aristóteles no se limita a la justicia absoluta (τὸ ἀπλῶς δίκαιον) sino que busca la justicia política (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) en función de una libertad y equidad social²⁷³, introduciendo su noción política según la cual tal justicia se cumple si hay una comunidad de vida con personas libres e iguales (ἐλευθέρων καὶ ἴσων). Empero, el incumplimiento de tales condiciones acarrea la no realización de tal forma de justicia que, para Aristóteles, es más importante que la absoluta. ¿Por qué es más importante? Porque en lo social se realiza con mayor intensidad todo ejercicio ético; la forma ética se perfecciona en las

²⁷² EN. 1134a,23–1134b,8.

²⁷³ El problema de la concepción aristotélica acerca de la libertad y equidad social es que ésta excluye a la clase esclava. No obstante, se resaltan las ideas propias de libertad y equidad para efectos de la justicia política (que bajo la perspectiva contemporánea es aplicable a toda clase social), con la finalidad de alcanzar el objetivo aquí propuesto.

relaciones sociales con los demás, y esto tiene una implicación política en el sentido aristotélico del término. Por eso Aristóteles dice que la ética hace parte de la política²⁷⁴.

La justicia política se posibilita dentro del cumplimiento de la norma (ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς); en la consideración de la norma cabe también lo contrario, lo injusto, porque precisamente ésta entra en la relación justicia-injusticia, que conoce por medio del discernimiento (pues qué es una norma sino el mecanismo regulador para evitar la injusticia o disminuirla). Este discernimiento se logra gracias al uso de la recta razón (ορθὸς λόγος). Así, con todo, la recta razón puede dejar de ser recta y desviarse; por eso Aristóteles menciona aquí la figura del tirano, el cual, atribuyéndose más de lo bueno en absoluto (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πλεον αὐτῷ νέμειν τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν), manda en interés propio (ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ). El hecho de mandar en interés propio supone una cierta desviación de la recta razón; y con esto queda claro que la recta razón, desde uno de sus sentidos, es eminentemente social en tanto asegura el bienestar, la libertad y equidad de todas las personas²⁷⁵. Además, esto entra en sintonía con la naturaleza social de la razonabilidad práctica, desde la cual es posible comprender la identidad humana misma²⁷⁶.

Ahora bien, si se continúa en la línea de la norma (νόμος), y de acuerdo con la trama argumentativa de las premisas precedentes, se advertirá que ésta, sin un acompañamiento de la recta razón (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου), puede llegar a desviarse por el sendero de lo injusto; esto es, que una norma puede implicar el detrimento de lo justo. Y esta consideración es clave para comprender que una norma, al margen de lo contingente, en lugar de procurar la justicia, termina por lograr lo contrario. Desde esta perspectiva, queda manifiesto que la razonabilidad práctica es capaz de establecer un estrecho vínculo entre la norma y la realidad social contingente, lo que no significa que la norma sea toda ella contingente, pues eso no es posible, no sería norma. De lo que se trata es de resaltar la capacidad de la norma para amoldarse a los cambios, y también en algunas ocasiones a casos excepcionales²⁷⁷. Sólo a partir de una concepción de la razonabilidad práctica en torno a la norma se garantiza la justicia social desde la perfectibilidad del derecho²⁷⁸.

En el caso del tirano, que se atribuye más de lo bueno en absoluto, Aristóteles hace una importante salvedad: no obedecer al hombre sino a la razón (διὸ οὐκ ἐῴμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον), la cual dictamina la proporcionalidad dentro de la justicia política por encima de la individual; y si hay un hombre que obedezca a la razón en favor del bienestar social, ese será el hombre guardián de la justicia (ὁ ἄρχων φύλαξ

²⁷⁴ χρωμένης δὲ ταύτης (ἢ πολιτικῆ) ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τάνθρωπινον ἀγαθόν. EN. 1094b,4-7.

²⁷⁵ Un mayor tratamiento de esta cuestión (sobre la libertad y equidad en los bienes básicos de las personas) se puede observar en el subcapítulo *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, especialmente la tercera exigencia (capítulo II).

²⁷⁶ Véase el subcapítulo "Somos lo que hacemos y decimos". Identidad humana y realidad social desde los elementos de la acción y el discurso en H. Arendt" (capítulo I).

²⁷⁷ Por ejemplo, el exceso de velocidad de un vehículo llevando una persona gravemente herida al hospital.

²⁷⁸ Véase el subcapítulo "El problema de la "fundamentación" de la ética aristotélica", especialmente cuando Gadamer trata la cuestión de la perfectibilidad del derecho (capítulo I).

τοῦ δικαίου) quien se esfuerza para otros (διὸ ἐτέρῳ πονεῖ); por esto dice Aristóteles que la justicia es un bien para el prójimo (διὰ τοῦτο ἀλλότριον εἶναί φασιν ἀγαθὸν τὴν δικαιοσύνην). La razón, dentro de esta concepción política de la ética, es garante de los intereses comunes, de la justicia política, la cual es más importante que la absoluta (el individuo). Así, con estos argumentos de corte político, queda manifiesto, una vez más, el carácter *esencialmente* social de la razonabilidad práctica; y puesto que no se puede hablar de una razonabilidad práctica al margen de las realidades sociales, ésta es competente para el abordaje del problema de la *posible* fundamentación metodológica y epistemológica de las ciencias del hombre, tema principal del primer capítulo del presente trabajo.

3.1.2 LA RELACIÓN ENTRE JUSTICIA Y POLÍTICA

Cuando un hombre voluntariamente daña a otro, sin haber sido dañado, obra injustamente; y lo hace voluntariamente si sabe a quién y con qué; pero el hombre que voluntariamente, en un arrebato de ira, se mata a sí mismo, lo hace en contra de la recta razón, lo cual no lo prescribe la ley; luego, obra injustamente. Pero, ¿contra quién? ¿No es verdad que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Sufre, en efecto, voluntariamente, pero nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente. Por eso, también la ciudad lo castiga y se impone al que intenta destruirse a sí mismo cierta privación de derechos civiles, como culpable de injusticia contra la ciudad.

ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάβη μὴ ἀντιβλάπτων ἐκὼν, ἀδικεῖ, ἐκὼν δὲ ὁ εἰδὼς καὶ ὄν καὶ ᾧ· ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάπτων ἐκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἔᾳ ὁ νόμος· ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ' οὐ; ἐκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἐκὼν. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημοῖ, καὶ τις ἀτιμία πρόσσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι²⁷⁹.

En los actos voluntarios referentes a la justicia, Aristóteles identifica la norma de la πόλις dentro del margen de la recta razón (δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἔᾳ ὁ νόμος· ἀδικεῖ ἄρα), e indica la incompatibilidad de un acto voluntario e injusto a la vez en un mismo hombre (ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἐκὼν), pero sí la incidencia sobre la ciudad (ἢ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ' οὐ). En cambio, la compatibilidad entre un acto involuntario e injusto pone de relieve el carácter social (político) de la justicia. En efecto, Aristóteles se remite a un concepto de justicia política, en cuyo campo una persona, involuntariamente, se ve afectada por la injusticia que otro le procure. Por otra parte, el hombre que se mata a sí mismo en un arrebato de ira (ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάπτων), comete injusticia en tanto atenta contra la recta razón (ἐκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον). Y aquí, parece ser, se atenta contra ésta en el sentido de que un suicidio rompe la armonía social, afectando voluntariamente a los otros, aun cuando el propio implicado no sea injusto consigo mismo en tanto sufre voluntariamente (ἐκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἐκὼν). En este sentido, se puede decir que la ética es razonablemente práctica en tanto considera, incluso, el impacto social de las acciones individuales, así estas no sean injustas en relación con el individuo mismo, pero sí contra las demás personas. De aquí se sigue que no hay acción humana que no se entienda dentro de un horizonte social: el hombre es lo que es en la medida en que su propia imagen es proyectada por sus relaciones con los demás.

²⁷⁹ EN. 1138a,8–14.

La sanción del acto injusto se define a partir de las premisas normativas de la πόλις en función de la recta razón, caso en el que la ciudad castiga al injusto (ἡ πόλις ζημιοῖ). Nuevamente se puede ver la primacía de la justicia política sobre la absoluta o individual, además del estrecho y natural vínculo entre ética y política. En efecto, aunque un hombre no sea objeto de injusticia voluntariamente, sí es causa de injusticia contra la πόλις, pues está alterando el orden regulado por una serie de normas que garantizan la convivencia, está atentando contra la justicia política. De todas maneras, conviene aclarar, no significa que no sea un acto contra la recta razón (desde una consideración individual) el que un hombre atente contra sí mismo, pues la recta razón comienza en el individuo y luego se perfecciona en las relaciones sociales.

3.2 EL BIEN HUMANO COMO UNA ACTIVIDAD DEL ALMA

Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz.

ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω. μία γὰρ χειλιδῶν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος²⁸⁰.

El bien del hombre se proyecta como un fin en sí mismo. Un bien que ha de ser alcanzado desde unas acciones razonables (o acompañadas de razón, μετὰ λόγου) denominadas virtudes. En el ejercicio de estas virtudes el bien se realiza en la perfección de las actividades humanas. Y estas actividades se refieren a las acciones fruto del contenido experiencial de la vida humana.

Llama la atención que Aristóteles no ofrezca un criterio conceptual sobre qué significa o a qué remite exactamente que el hombre bueno realice unas acciones bien y hermosamente (σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς). Sólo indica que se realizan así de acuerdo con la virtud, pero tampoco indica un criterio para saber cuál pueda ser la mejor de las virtudes. Lo que sí indica es que tales acciones buenas y hermosas se logran de acuerdo con la razón (ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου). Esta pertinente consideración puede servir como bosquejo para indicar que la razonabilidad práctica no es susceptible de una “determinación” teórica del contenido de su estructura directriz, la cual *constituya* el camino por el que transiten las acciones humanas. Con esta aseveración queda claro, una vez más, que las exigencias básicas de la razonabilidad práctica, expuestas en el capítulo anterior, no comportan un saber moral, sino uno *pre-moral*; y por esto es lícito señalar una *pre-determinación* teórica del contenido de la estructura

²⁸⁰ EN. 1098a,12–20.

directriz, la cual *orienta* las acciones por el sendero de lo práctico. Esto entra en sintonía con la constitución particular de la moral:

La moralidad humana se distingue de la naturaleza esencialmente en que en ella no sólo actúan simplemente capacidades o fuerzas, sino que el hombre se convierte en tal sólo a través de lo que hace y como se comporta, y llega a ser el que es en el sentido de que siendo así se comporta de una determinada manera²⁸¹.

La *indeterminación de contenido* es un indicio de que la razonabilidad práctica *desborda*, de alguna manera, todo marco reflexivo teórico que pretenda incluir, dentro de sí, una serie de prescripciones referentes a un posible modo “correcto” para el obrar. El carácter prescriptivo de una forma reflexiva teórica ha de entenderse como el intento de apropiación normativo *previo* y definitivo a circunstancias que no son ni previas ni definitivas (pues pueden ser de otra manera). Así pues, es *prácticamente* razonable postular unos conceptos (o principios) *pre-morales*, porque ellos no *definen* o *determinan* un campo normativo universal que se aplique fijamente sobre lo particular de las situaciones en concreto. Su función es, más bien, *orientativa*, y no determinan las acciones, sino que se concretizan a sí mismos (como conceptos morales *prácticos*) en las circunstancias. Así pues, es lícito decir que aquel aspecto universal de la razón se debe considerar a la luz de una *pre-determinación orientativa* bajo la forma teórica de los conceptos *pre-morales*. Se podría objetar, de todas maneras, que en esta consideración se está anulando el carácter teórico del campo normativo universal. Pero sí se está teniendo en cuenta este carácter, aunque no explícitamente ni en un sentido estricto; es decir, que el hecho de indicar una *pre-determinación* o unos conceptos *pre-morales*, ya está mostrando un carácter teórico en un sentido amplio. No se trata de una forma teórica científica (física-matemática), sino una que apunta *orientativamente* hacia lo práctico en las situaciones en concreto. No obstante, a este carácter no es del todo apropiado denominarle “teórico”, pues sería ciertamente absurdo mencionar algo así como una “teoría práctica” o una “práctica teórica”. Lo práctico es práctico y lo teórico es teórico.

En la consideración sobre el bien humano, Aristóteles hace hincapié en que el ejercicio de las virtudes se debe llevar a cabo durante una vida entera (τελειοτάτην). Nuevamente se ve una directa remisión al hecho de que las acciones razonables (πράξεις μετὰ λόγου) no se hallan al margen de la vida del hombre, pues este pasaje inicia precisamente en torno a la consideración sobre la función del hombre, la cual no es otra que una cierta vida (ζωήν τινα). Luego, la ética desde la razonabilidad práctica es una ética de la vida humana. De esto es posible deducir que hay unas acciones razonables mientras haya vida; y puesto que esta obra de Aristóteles es un tratado sobre la εὐδαιμονία, no puede haber felicidad o vida venturosa en un día (οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα), ya que el bien del hombre (la felicidad) sólo se logra en la completitud (τελειοτάτην) de las acciones razonables, esto es, durante la vida entera²⁸².

²⁸¹ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 384.

²⁸² Véase el subcapítulo *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, especialmente la primera exigencia (capítulo II).

3.2.1 UNA VIDA CONFORME A LA RAZÓN

Además, llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia gobierne o no su conducta, como si cada uno fuera su mente, y consideramos acciones personales y voluntarias las que se hacen principalmente con la razón. Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo. Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil.

καὶ ἐγκρατῆς δὲ καὶ ἀκρατῆς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἐκάστου ὄντος· καὶ πεπραγῆναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἐκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπιεικῆς μάλιστα τοῦτ' ἀγαπᾷ. διὸ φίλαντος μάλιστ' ἂν εἴη, καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος, καὶ ὀρέγεσθαι ἢ τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν²⁸³.

En las consideraciones sobre la amistad, Aristóteles cuestiona si acaso el amor a sí mismo es objeto de elogio o censura. Para aclarar tal cuestión, se matiza el sentido de este tipo de amistad, estableciendo la distinción entre el hombre continente y el incontinente (ἐγκρατῆς δὲ καὶ ἀκρατῆς) de acuerdo con el asentimiento ante los imperativos de la inteligencia (τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν). De esto se sigue que las acciones personales y voluntarias sintonizan con la razón (πεπραγῆναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἐκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα). Y si se da de tal modo, se inferirá que el hombre, en tanto dueño de sus acciones, es su intelecto (τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα). Por lo tanto, el hombre que se ama así mismo de esta manera lo será en el más alto grado (φίλαντος μάλιστ' ἂν εἴη) y, en consecuencia, digno de elogio.

Una vez más destaca la vida racional²⁸⁴ como eje principal del desarrollo de la ética en Aristóteles, de lo que se sigue que tal ética es racional, en el sentido de la razonabilidad práctica. Y se habla de la razonabilidad práctica porque el hombre que se ama a sí mismo en el más alto grado vive de acuerdo con la razón (τὸ κατὰ λόγον ζῆν); y vivir, en este contexto, no es algo diferente del conjunto de las acciones realizadas por el hombre: el hombre es lo que él hace.

²⁸³ EN. 1168b,34–1169a,6.

²⁸⁴ Véase la primera exigencia básica de la razonabilidad práctica: *Vita rationabilis*, del subcapítulo *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas* (capítulo II).

3.3 NATURALEZA RACIONAL E IRRACIONAL, Κρασία y Ακρασία²⁸⁵

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor.

ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. Τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ.²⁸⁶

Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión tener en cuenta pero no en el sentido de las matemáticas. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar (a la razón), como se escucha a un padre.

Λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἵπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ. φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαινομένη ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρή καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττόν ἐσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.²⁸⁷

En la distinción de las naturalezas del alma, Aristóteles distingue la parte racional de la irracional, subordinada la segunda a la primera (μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου), que compete tanto al hombre continente como el incontinente, indicando la parte racional (τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον) como la directriz que exhorta rectamente a hacer el bien (ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ); pues el bien es el fin en sí mismo que busca el hombre como fin último²⁸⁸. Aquí la razón es esencial para alcanzar tal fin. Y es esencial porque Aristóteles equipara analógicamente el buen sentido de la rectitud con el bien

²⁸⁵ El estudio aristotélico de la ἀκρασία sirve para afirmar algunas de las peculiaridades de la razonabilidad práctica. En efecto, en este caso, el tratamiento de la κρασία y de la ἀκρασία suponen un caso de quiebre moral en tanto que Aristóteles reconoce un cierto valor al problema del determinismo biológico. La importancia de la fuerza de las pasiones llega incluso a cobrar un papel protagónico en el asunto del obrar moral. No se trata, en suma, de una ética “racional” en el sentido frío del término; es, más bien, una ética humana en el sentido de que asume todo aquello que implica ser humano. Y el tema de la ἀκρασία no es, en absoluto, ajeno a lo constitutivo de la naturaleza humana.

²⁸⁶ EN. 1102b,13–16.

²⁸⁷ EN. 1102b,25–1103a,3.

²⁸⁸ τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν <καί> καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ. EN. 1097a,30-34.

querido por sí mismo; y puesto que el recto obrar es un obrar conforme a la recta razón, luego es propio de esta forma de la razón la consecución de tal fin. Además, dado que el recto obrar versa sobre las acciones humanas, se habla entonces de una razonabilidad práctica en la que los medios no se pueden entender al margen de los fines (su relación es de identidad). Y puesto que la razonabilidad práctica versa sobre los asuntos humanos, se ve una vez más la insuficiencia del positivismo para desarrollar las ciencias del hombre, pues la razón de la que se vale el positivismo, como se advirtió en el capítulo I, es una razón instrumental.

Que la naturaleza irracional del alma participe de la racional indica el carácter exhortativo de la razón (ὀρθῶς παρακαλεῖ), pero no se trata de un exhortar orientado al vacío, sino uno que dirija su mirada a las mejores acciones. Nuevamente se perfila aquí el carácter práctico de la razón; un carácter que se refiere siempre a las acciones humanas.

En la participación de la parte racional por cuenta de la irracional, el Estagirita indica que el hombre continente (ἐγκρατοῦς) sigue los consejos y la exhortación de la razón. El paradigma del hombre continente ilustra la forma ética del obrar desde la escucha de los preceptos de la razón²⁸⁹ (ὅτι δὲ πείθεται πῶς ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον). Que el hombre continente sea capaz de escuchar la voz de la recta razón, es una señal de que la parte irracional del alma, la referente a los apetitos y pasiones, no es del todo irracional. Por esto el Filósofo divide la parte irracional en dos, una en sí misma (que correspondería a la parte vegetativa y sensitiva); y otra capaz de escuchar a la razón como se escucha a un padre (διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι).

En este pasaje se manifiesta el hecho de que Aristóteles no niega lo continente de la naturaleza humana, aspecto continente traducido en la afirmación de una naturaleza irracional del alma que, pese a ser irracional, puede escuchar y obedecer los preceptos de la razón. Esto puede explicar en gran medida el porqué de la dificultad a la hora de abordar un problema práctico que exija la toma de decisiones, pues no siempre o, más bien, pocas veces la naturaleza irracional está en la recta disposición para la escucha de los preceptos de la razón. También por este motivo es que Aristóteles dice que en el hombre moderado y varonil hay más probabilidad de que la parte irracional obedezca a la racional, pues la moderación es propia de la justa medida (término medio); y si el hombre tiene tal disposición, entonces “todo concuerda con la razón” (πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ). En efecto, el hombre que modera sus pasiones *ajusta* la parte irracional de su alma para la escucha de los preceptos de la parte racional. Luego la moderada disposición de sus pasiones concuerda en todo con la razón.

En la analogía que menciona Aristóteles al final de este pasaje, en la que la parte irracional escucha a la razón como se escucha a un padre (ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι), se evidencia, además del carácter exhortativo de la razón anteriormente mencionado, la importancia educativa que señala el elemento fundamental para que los juicios morales sean el fruto de la obediencia de los preceptos de la razón. Ciertamente, la naturaleza

²⁸⁹ La ética aristotélica es, sin lugar a dudas, una ética racional fundada en la razonabilidad práctica. Con el análisis de este pasaje se pone aún más en entredicho la teoría de Hume, consistente en que en los juicios morales la razón se somete al dominio de las pasiones.

irracional del alma, precisamente por ser irracional, no posee en sí la disposición para escuchar, debe desarrollarla²⁹⁰.

En el caso paradigmático del incontinente, la parte irracional del alma que escucha no está en la disposición para ejercer tal función. El hecho de que no esté en tal disposición se explica en función de la carencia de una educación temprana. En efecto, si no se aprende desde una temprana edad en el dominio de las pasiones y apetitos, difícilmente podrá el hombre dominar-se; y este dominar-se es la expresión efectiva de un uso recto de la razón en el ejercicio de sus funciones regulativas. Así, a partir del contraste continente/incontinente se revela el carácter racional de la ética; el cual, por versar sobre el dominio de las pasiones, está estrechamente vinculado con el obrar humano (por eso se dice que es una razón práctica); pues es evidente que las pasiones y los apetitos²⁹¹ no están al margen del obrar humano; además tienden a éste como a su fin.

En el análisis de estos dos pasajes se manifiesta claramente la naturaleza de la ética aristotélica. Se trata de una ética racional que pone su mirada en la recta razón; ¿y cuál es la recta razón? Pues es aquella conforme a la cual hay una recta disposición de las pasiones encaminadas al obrar humano. Que se señale explícitamente una estrecha relación entre la parte irracional y racional de alma es un indicio clave para poder *comprender* el carácter propiamente *racional* de esta ética. No se trata de una racionalidad como la promulgada por el positivismo (en el sentido físico-matemático), sino una razonabilidad *humana* y *práctica* en tanto versa sobre aquellas cuestiones que afectan tanto a la vida como al actuar del hombre. Además, dicha razonabilidad no niega el campo de las pasiones, emociones y sentimientos; pues en su interior hay una cierta armonía en la relación entre una razón *reguladora* y *orientativa* respecto a unas pasiones que, de suyo, son ciegas. Esta forma de la razón les muestra el camino, y el resultado armónico de dicha relación²⁹² constituye, en parte, la noción de recta razón.

3.3.1 RAZÓN, Κρασία Υ Ακρασία

Pues bien, la continencia y la resistencia se tienen por buenas y laudables, mientras la incontinencia y la blandura por malas y censurables; también se admite que una misma persona pueda ser a la vez continente y dispuesta a atenerse a su razón, o, por el contrario, incontinente y dispuesta a apartarse de ella. El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue a causa de su razón.

²⁹⁰ Cfr. *EN*. 1119b,7-18.

²⁹¹ La inclusión del componente pasional y apetitivo en la razonabilidad práctica es *esencialmente decisiva* para mostrar que, aun cuando la ética aristotélica sea racional, dicho modo de ser de la razón es un modo peculiar, en el sentido de que no niega las realidades humanas con sus propias situaciones contingentes. Con esto se afirma y se muestra que la razón, desde el espectro plurisignificativo de sus posibilidades, también puede admitir un modo de ser *orientativo* en lo referente a los asuntos humanos y sociales. Se trata, pues, de una racionalidad que se expresa como razonabilidad en el sentido *orientativo* del obrar moral.

²⁹² ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξιν προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· *EN*. 1139a,22-27.

Δοκεῖ δὴ ἢ τε ἐγκράτεια καὶ καρτερία τῶν σπουδαίων καὶ [τῶν] ἐπαινετῶν εἶναι, ἢ δ' ἀκρασία τε καὶ μαλακία τῶν φαύλων καὶ ψεκτῶν, καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατῆς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατῆς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. καὶ ὁ μὲν ἀκρατῆς εἰδῶς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατῆς εἰδῶς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον²⁹³.

Aristóteles señala que el continente, siguiendo los dictámenes de la razón, sabe que no debe ser movido por las pasiones sin una previa reflexión racional. Por causa de la razón, el continente, mientras atiende a ella (ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ), sabrá comportarse adecuadamente ante las pasiones. El incontinente, en cambio, se deja llevar por ellas y, una vez seducido, no obedece a la voz de la razón aun cuando la siga escuchando; por esto dice Aristóteles que el incontinente sabe que obra mal movido por las pasiones (ὁ μὲν ἀκρατῆς εἰδῶς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος). Esta afirmación es crucial para entender que no basta con tener una disposición ante los dictados de la razón, también es necesario educarse en el dominio de las pasiones, pues el caso del incontinente revela que en algunos casos la fuerza de éstas supera la fuerza de la voz de la razón.

Además, se debe hacer hincapié en que tanto el continente como el incontinente escuchan los dictámenes de la razón, pero el segundo no obedece aun conociendo lo nocivo e inconveniente de la acción. Entonces, ¿por qué lo hace si posee el conocimiento? Al respecto dice Aristóteles:

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεῦεται τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασὶ τινες οἶόν τε εἶναι· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας. ὅτι γὰρ οὐκ οἶεταί γε ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν²⁹⁴.

El conocimiento de lo práctico, en Aristóteles, no es tal si no se realiza en las acciones. Ciertamente se reconoce, en el anterior pasaje, la posibilidad de que la incontinencia como pasión (τὸ πάθος) sea una clase de ignorancia, pero no una ignorancia como la del argumento de Sócrates (Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.). El argumento de Sócrates alude a un conocimiento teórico sobre lo bueno, pero que sigue siendo conocimiento y no acción mientras no se ponga en práctica; por eso es posible escuchar a la razón y aun así obrar contra ella, porque el incontinente, movido por las pasiones, obra contra la recta razón, esto es, obra sin prudencia porque la prudencia es recta razón. Y aquí, para efectos dilucidatorios, se debe distinguir entre razón y recta razón. Pues bien, razón, en este caso, hace referencia al conocimiento teórico defendido

²⁹³ EN. 1145b,8–14.

²⁹⁴ "Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos, y es preciso investigar, acerca de esta pasión, si es debida a la ignorancia y de qué clase de ignorancia se trate, porque es evidente que un hombre incontinente, antes de entrar en un estado de pasión, no cree (que debe hacer lo que hace en tal estado)". EN. 1145b,21–31.

por Sócrates (δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον.); mientras que la recta razón es tanto disposición como conocimiento realizado en la acción. De esto se deduce que es posible, en efecto, conocer el bien (teóricamente), pero este “bien” no tiene una existencia *real*, es un mero concepto. El bien *prácticamente real*, por el contrario, es el fruto de la acción con una previa deliberación.

Que el incontinente (movido por las pasiones) obre a sabiendas de que lo que hace no es correcto, se explica también por el hecho de que este conocimiento no “es” en el sentido de un conocimiento reflexivo según la recta razón, sino de uno según él conocimiento sensible. En efecto, dice Aristóteles:

καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὄρον καὶ ἔοικεν ὁ ἐξήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρουσίας γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὐτὴ περιέλεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς²⁹⁵.

El conocimiento principal (κυρίως ἐπιστήμης) versa, en este caso, sobre lo universal (καθόλου). Y es propio de la recta razón saberlo realizar en lo particular. De manera que si únicamente hay un conocimiento sensible de lo particular sin una dirección de la recta razón, entonces hay una ignorancia del saber práctico, pues este saber, en tanto conocimiento del dictamen universal de la recta razón, se realiza en lo particular de la acción. El mero conocimiento sensible, por su parte, se ve fácilmente arrastrado por las pasiones (περιέλεται διὰ τὸ πάθος), pues versa sobre ellas.

Con lo anterior es evidente que, en la razonabilidad práctica, el saber práctico se hace efectivo en la acción. Y el papel que desempeña la recta razón es esencial para comprender, de alguna manera, una posible explicación del principal problema de la razonabilidad práctica: cómo relacionar los juicios morales universales con los problemas o situaciones particulares. Así, con todo, queda claro que no basta con saber qué es el bien; se debe, además, practicarlo.

3.3.2 RECTA RAZÓN Y Ακρασία

Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa no de acuerdo con la recta razón, pero la pasión no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio. Su contrario es un hombre diferente: el que se atiene a sus convicciones y no pierde el control de sí mismo, al menos a causa de la pasión.

ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ' εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεισθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὐ κρατεῖ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατής, βελτίων <ὄν> τοῦ

²⁹⁵ “Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible”. Ibid, 1147b,13–17.

ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἀπλῶς· σφίζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἢ ἀρχή· ἄλλος δ' ἐναντίος, ὁ ἐμμενετικὸς καὶ οὐκ ἐκστατικὸς διὰ γε τὸ πάθος²⁹⁶.

La recta razón es la firme disposición conforme a la cual el hombre se domina a sí mismo. El hombre dominado por las pasiones obra contra la recta razón (ὄν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος). Tal es el caso del incontinente quien, aun dominado por las pasiones, sabe que no debe seguirlas sin freno (ἀνέδην). Y sabe esto porque tiene el conocimiento del principio (ἢ ἀρχή); pero, como ha quedado manifiesto, tal conocimiento mientras no se realice en lo particular, no será conforme a la recta razón. Por eso dice Aristóteles que el incontinente obra contra la recta razón. De lo que se sigue que el hombre dominado por las pasiones no es capaz de un saber práctico (recta razón) aun cuando conozca la razón como principio. Que el hombre sea capaz de dominarse a sí mismo (recta razón), significa que es capaz de realizar un bien práctico (εὐπραξία), porque precisamente sabe dirigir y encauzar sus pasiones para la realización del bien.

Pero, ¿qué sucede con el licencioso (ὁ ἀκολαστός)?, pues dice Aristóteles que es peor que el incontinente. En el caso del licencioso no hay un conocimiento ni teórico (del principio (ἢ ἀρχή), ni práctico como saber realizado conforme a la recta razón. Esta consideración sobre el licencioso implica que no es suficiente con que el hombre domine sus pasiones para que obre bien, pues el licencioso bien podría dominar sus pasiones y aun así tener la convicción para obrar mal, y aquí aparece la figura del δεινός. Para que el hombre lleve a cabo una buena acción es necesario, además del dominio de sus pasiones, el conocimiento del principio. Así, el hombre que domina sus pasiones y conoce el principio tiene la disposición para realizar el saber universal en lo particular de la situación conforme a la recta razón.

3.4 LA RELACIÓN ENTRE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA Y EL CAMPO CIRCUNSTANCIAL COMO ESCENARIO EN EL QUE SE DETERMINAN LAS VIRTUDES Y LOS VICIOS

Además, como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia. Es por esto por lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impassibilidad y serenidad; pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir “como es debido”, “como no es debido”, “cuando” y todas las demás circunstancias. Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.

ἔτι, ὡς καὶ πρόην εἶπομεν, πᾶσα ψυχῆς ἕξις, ὅφ' οἷων πέφυκε γίνεσθαι χειρῶν καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει δι' ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται, τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν, ἢ ἅς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ ἢ ὁσαυῶς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα. Διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας· οὐκ εὖ δέ, ὅτι ἀπλῶς λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ καὶ ὅτε, καὶ

²⁹⁶ Ibid, 1151a,20–27.

ὅσα ἄλλα προστίθεται. Ὑπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτικῆ, ἡ δὲ κακία τούναντίον²⁹⁷.

Para Aristóteles, la virtud es la *correcta disposición* de los placeres y dolores²⁹⁸ (ἡδονᾶς καὶ λύπας), en cuyo caso se pone de relieve la importancia del *campo circunstancial* bajo el cual el hombre bueno sea capaz de reconocer lo conveniente en el recto obrar. Tales circunstancias son vistas por la razonabilidad práctica en su verdad, con la tendencia a lo que es *bueno* en estos asuntos (ὕπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα). La caracterización de la *verdad*, en este caso, se identifica con la noción de verdad práctica. En efecto, se trata de una verdad práctica que *se realiza* en la medida oportuna respecto al amplio rango del *campo circunstancial*²⁹⁹. Esto significa que la verdad práctica es una suerte de *verdad circunstancial* en el sentido de que ella misma se realiza en el devenir propio de las circunstancias, dentro de la cuales comparece todo un abanico de posibilidades elegibles. El elegir de manera correcta, oportuna y en la justa medida depende precisamente de un elegir conforme a la recta razón. Así pues, a este propósito, conviene aclarar que cuando se dice que la verdad práctica *se hace* según las circunstancias, no se está aludiendo a relativismo alguno. Obrar conforme a la recta razón salva a la razonabilidad práctica de este problema, ya que en virtud de ésta es posible la remisión a un modo de obrar correcto, justo y oportuno. En consecuencia, el concepto de recta razón es el eje central de la razonabilidad práctica y, por esto mismo, se le debe prestar especial atención.

Es interesante notar que el Estagirita declare que toda alma tenga una “naturaleza implicada y emparentada” con aquello por lo que puede llegar a ser “naturalmente” peor o mejor (πᾶσα ψυχῆς ἕξις, ὅφ' οἴων πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων), ya que con esto queda de manifiesto la importancia de tener en cuenta el carácter contingente en el que se halla el modo de ser del alma. Y son dos los elementos los que integran, principalmente, tal contingencia: los placeres y dolores. Por tal razón, para la *orientación* de los actos por parte de la razón, no se debe ignorar lo decisivamente relevante: el *campo circunstancial* que en sus modalidades expresa un cuándo (ὅτε) y un cómo (ὡς) que, de alguna manera, hacen parte de la estructura contingente de la realidad. Con esto se puede inferir que la recta razón es capaz de ver tal estructura, porque en su función *orientativa* se remite directamente como *disposición* sobre aquello que está inmerso en lo contingente y particular, a saber, los placeres y dolores. Y no sólo es capaz de ver tal estructura, sino que además se esfuerza en saber con la mejor determinación posible la justa medida dentro del amplio rango que caracteriza a toda modalidad de lo contingente, lo que no quiere decir que siempre se vaya a dar en el blanco; dicha realidad es reconocida por Aristóteles³⁰⁰. Si siempre se diera en el blanco, el concepto mismo de razonabilidad

²⁹⁷ EN. 1104b,18-28.

²⁹⁸ El hecho de mencionar una *correcta disposición* de los placeres y dolores es un claro indicio de que la virtud, como un modo efectivo del ser ético, es una virtud innegablemente humana, que no niega, de ninguna manera, la realidad contingente y lo particular. Esta *disposición* de los placeres y dolores, dentro del horizonte de la ética aristotélica, es una relación clave para poder comprender a cabalidad cómo es posible que la recta razón, siendo universal, pueda versar sobre lo contingente y particular.

²⁹⁹ No hace falta recordar que este tan mencionado *campo circunstancial* es la realidad contingente en la que *siempre se halla inmerso* el hombre.

³⁰⁰ “ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτός οὐ ῥάδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι· οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις, τὸ μὲν ἄρα τοσοῦτο δηλοῖ ὅτι ἡ μέση ἕξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετή, ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ' ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὕτω γὰρ ῥᾶστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ εὖ τευξόμεθα”. EN. 1109b,20-26.

práctica se autorefuturaría. La capacidad de *ver*³⁰¹ esta medida se manifiesta bajo el concepto de verdad práctica; de modo que el juicio deliberativo acompañado de recta razón obedece a su propia verdad. No puede haber una verdad práctica si ésta no se refiere, en una relación *orientativa*, a la recta razón.

3.5 DELIBERACIÓN, PRUDENCIA Y EXPERIENCIA PRÁCTICA

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio.

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὕρισκεν καὶ αἰρεῖσθαι³⁰².

La virtud, como modo de ser electivo³⁰³ (ἕξις προαιρετικὴ), esto es, como una disposición *reflexiva* para el recto obrar, es ubicada por Aristóteles como un término medio relativo a nosotros (ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς) determinado por la razón. Que se diga “relativo a nosotros” es significativo, pues con esto se reafirma el carácter *humano* propio de la razonabilidad en la ética. Aristóteles no habla de una elección relativa a los dioses sino a los hombres prudentes (ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν), aquellos que viven en la contingencia y que, por lo tanto, se ven forzados a deliberar³⁰⁴. En cuanto a la προαίρεσις, se ve aquí su componente racional que, en el hombre virtuoso, es determinante para buscar el término medio como expresión del reconocimiento de lo contingente presente en las acciones humanas, pues el obrar y el deliberar humano están referidos a aquello

³⁰¹ “Lo que completa al saber moral es, pues, un saber de lo que es en cada caso, un saber que no es visión sensible. Pues aunque uno deba ser capaz de ver en cada situación lo que ésta pide de uno, este ver no significa que deba percibirse lo que en cada situación es lo visible como tal, sino que se aprende a verlo como situación de la actuación y por lo tanto a la luz de lo que es correcto (...). En la reflexión moral el “ver” lo inmediatamente correcto, tampoco es un mero ver sino “nous”. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 393-394.

³⁰² EN. 1106b,36–1107a,6.

³⁰³ El término más apropiado para traducir ἕξις προαιρετικὴ es “elección” y no “selección”. Para efectos del propósito aquí perseguido (mostrar que la ἕξις προαιρετικὴ es un deseo racional o deliberado), se debe disentir de la presente traducción, cambiando el término “modo de ser selectivo” por “modo de ser electivo”. Ciertamente, los dos términos difieren bastante; pues “selectivo” significa una suerte de escoger al azar lo que se presente, mientras que “electivo” significa una elección premeditada o reflexiva antes de tomar la decisión propiamente dicha. Este argumento se ve fortalecido si se apela a un análisis morfológico de la palabra griega, la cual está compuesta por el prefijo “προ-” que puede significar “antes” o “con anterioridad”, y el morfema αἵρεσις que significa “elección”; de manera que la προαίρεσις no significa una selección sin más, sino una elección que, en su carácter antecedente, es reflexiva o deliberativa. Y justamente el elegir reflexivamente como antecedente de la decisión es lo que constituye la posibilidad de hablar de un deseo racional o deliberado. En efecto, el carácter previo y reflexivo de la elección implica el encauzamiento racional del deseo. Se trata de un deseo rectamente dirigido.

³⁰⁴ οὐδεις δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. EN. 1139a,13-14.

que puede ser de otra manera³⁰⁵. Lo teórico e inmutable, por el contrario, es necesario y universal y es siempre de la misma manera. Luego no puede admitir un término medio; pues sería absurdo, por ejemplo, decir que $2 + 2$ es igual a aproximadamente 4; o que, en la geometría euclidiana, la suma de los ángulos de un triángulo sea más o menos 180° . Pero, ¿por qué se menciona lo teórico? Porque esto explica, una vez más, la *insuficiencia* del positivismo para desarrollar las ciencias del hombre. En efecto, una ciencia en el sentido físico-matemático *no es extensible* en su aplicación para la resolución de las problemáticas humanas y sociales, pues éstas se hallan inmersas en lo contingente, en aquello que demanda la deliberación y que, como se vio con Gadamer, difiere de la *τεχνή* aun cuando esta sea también contingente, pero en otro sentido. Este argumento se fortalece si se atiende a lo que dice Aristóteles al respecto:

γεωμετρικοί μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἐμπειρος οὐκ ἔστιν· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν· ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἄν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἄν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὐ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἰ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας· καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἄδηλον (...). ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον³⁰⁶.

Aristóteles distingue entre sabiduría y prudencia. La primera versa sobre aquel conjunto de conocimientos generales y teóricos; la segunda sobre lo particular que se hace familiar por la *experiencia* (ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας). En esta distinción aparece el concepto de gran importancia para el tratamiento de la razonabilidad práctica: *la experiencia*. Pero, ¿qué tipo de experiencia es ésta? No es la adquirida a partir de una acumulación de conocimientos teóricos (sabiduría), sino un *saber especial práctico* fruto de unas acciones inmersas en unas circunstancias pretéritas. Se trata de un saber especial en el sentido de que es un saber *escarmentado*, que se va perfeccionando en función del devenir de las circunstancias. El proceso perfectible, en virtud del cual la prudencia se refiere a cada caso en concreto, es lo que constituye la experiencia práctica. Empero, se podría objetar, ¿no son acaso las circunstancias *siempre* cambiantes?, ¿Cómo podría versar la experiencia sobre algo *siempre* nuevo? Pues bien, estas objeciones son fruto de una *mala comprensión* acerca de aquello que se entienda por contingencia (en el campo de las acciones humanas). Una *total* variabilidad de las circunstancias en su devenir remite a una consideración *ideal* acerca del concepto de la contingencia; esto es, que no hay algo así como un estado circunstancial meramente azaroso. Un estado así simplemente imposibilitaría cualquier intento de deliberación. Para que se pueda hablar de deliberación, prudencia y experiencia práctica es necesario entender la contingencia en un sentido *amplio*. Que Aristóteles mencione una deliberación sobre aquello que puede ser de otra manera, no significa que aquello *siempre* vaya a ser *completamente* diferente. En el cambio *siempre* debe haber una permanencia, de lo contrario, el cambio sería

³⁰⁵ ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις. EN. 1140b,27-28.

³⁰⁶ “Los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo. Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio, ni físico, la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia; además, los jóvenes no tienen convicción de estas cosas, sino que sólo hablan, y, en cambio, les es manifiesto el ser de los principios (...). Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza”. EN. 1142a,12-25.

imposible. Para poder comprender esto más claramente, se debe decir que no es lo mismo *cambio* que *caos*. El cambio halla su ser en el orden como imagen efectiva de la permanencia; el caos es ausencia de dicho orden y, por lo tanto, un asunto que escapa a la razón. Estas ideas, un tanto abstractas y metafísicas, traídas al orden de lo práctico lo que dicen es que el hombre prudente *siempre* podrá reconocer lo permanente en el cambio ordenado de las circunstancias; y el proceso perfectible, en el cual se constituye el saber práctico, es el concepto de experiencia práctica que, por cierto, toma mucho tiempo (πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν). Por eso los jóvenes, aunque sean sabios en asuntos teóricos (σοφοὶ τὰ τοιαῦτα), parece que *nunca* podrán ser prudentes (φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι), precisamente porque son “jóvenes”, no tienen la edad suficiente y, por lo tanto, la experiencia.

Ahora se entiende mejor qué se está diciendo cuando se afirma que aquello que puede ser de otra manera es particular y contingente. A este respecto el orden de lo práctico, de la acción, pertenece a lo particular. Y puesto que se delibera sobre lo particular, el término medio es el sendero práctico *par excellence* por el cual transita la elección dentro del orden de lo contingente con miras al recto obrar. El amplio rango de las posibilidades que se constituyen en lo contingente permite la observación de los extremos referentes al exceso (καθ' ὑπερβολὴν) y al defecto (κατ' ἄλλειψιν), cuyo medio (μεσότης) representa el blanco hacia el cual la recta razón dirija su mirada. Desde este punto de vista se puede decir que Aristóteles combate un cierto “relativismo” asumiéndolo. Así, la razón práctica se entiende como aquel tipo de razón que sabe amoldarse a lo contingente y que es capaz de ver lo que se debe hacer de acuerdo con las circunstancias. Bajo esta idea se puede decir que el “relativismo” se asume en el sentido de que la razonabilidad práctica se realiza en relación con el *campo circunstancial* hacia el cual dirige su mirada.

El hombre prudente (ὁ φρόνιμος) reconoce y hace todo lo posible por dirigirse al término medio en esta correspondencia; un reconocimiento determinado, sin duda, por la recta razón. Pero este reconocimiento no es un mero reconocimiento teórico en el sentido de la contemplación, porque se trata precisamente de conocer los términos medios en el obrar *orientado* por la recta razón. “Pues aunque uno deba ser capaz de ver en cada situación lo que ésta pide de uno, este ver no significa que deba percibirse lo que en cada situación es lo visible como tal, sino que se aprende a verlo como *situación de la actuación*³⁰⁷ y por lo tanto a la luz de lo que es correcto”³⁰⁸.

3.5.1 DIFICULTADES PARA LA DETERMINACIÓN DEL TÉRMINO MEDIO

Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Así pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.

³⁰⁷ Cursiva enfática puesta por el autor de este texto.

³⁰⁸ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 394.

ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ῥάδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι· οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει. τὸ μὲν ἄρα τοσοῦτο δηλοῖ ὅτι ἡ μέση ἕξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετή, ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ' ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὕτω γὰρ ῥᾶστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ εὖ τευξόμεθα³⁰⁹.

El Filósofo reconoce la dificultad para establecer, por medio de la razón (τῷ λόγῳ ἀφορίσαι), el término medio dentro del ejercicio de la virtud. Esto por causa de la predisposición natural del hombre hacia los placeres y dolores. En este caso Aristóteles reconoce la importancia de la percepción como criterio principal (ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει) para el discernimiento de los excesos y defectos, afirmando que en algunos casos deberá haber tendencia hacia uno u otro lado del término medio para tratar de dar con éste lo mejor posible. Por lo tanto, el apartado racional de la ética aristotélica no es un conductor rígido que lleve “inmediatamente” a dar con el término medio, pues no deja de lado la consideración sobre la naturaleza sensitiva del hombre. Con esto queda claro, un vez más, que la ética de Aristóteles es una ética *humana*, porque considera todos aquellos elementos en virtud de los cuales el hombre es lo que es. No se trata de una estricta ética racionalista normativa, constatativa y verificacionista (el anhelo positivista). No obstante, se debe entender el término αἴσθησις (percepción o sensibilidad) no únicamente bajo la acepción de la mera sensibilidad, sino como una especie de conciencia, la cual integra tanto la parte sensible como la parte racional que conforman precisamente aquello que se entiende por percepción; y así, el hombre se entiende en su unidad, dotado de sensibilidad y entendimiento, con un alma con una parte racional y la otra irracional. Por lo tanto, la percepción ha de concebirse en el sentido de una sensibilidad apoyada en el criterio de la razón respecto a los excesos y defectos. Y puesto que se trata de una percepción referente a los placeres y dolores, queda claro que no es fácil dar con el blanco, pues justamente lo sensible está estrictamente ligado a estos. Por eso el apoyo en la razón es tan importante, pues ayuda mediante su recta dirección a la mejor *aproximación* respecto al blanco o término medio laudable.

Que Aristóteles reconozca que el criterio, para determinar en qué medida las cosas sean censurables, resida en la percepción de las cosas individuales, es un indicio de la problemática³¹⁰ fundamental de la razón práctica: realizar los criterios generales de la razón en los diversos y contingentes problemas particulares que se presentan en la realidad práctica³¹¹.

Por lo tanto, es preciso reconocer que, a causa de la primaria disposición de lo sensible hacia los deseos y apetitos, hay una “construcción” de la percepción basada en los criterios de una razón que *orienta* (μετὰ λόγου). Por esto Aristóteles afirma que algunas veces habrá inclinaciones o hacia el defecto o hacia el exceso (ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ' ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν). Esto también implica el reconocimiento de que no hay algo así como un dar “original” con el término medio, a no ser que se trate de un “golpe de suerte” (ἐυστοχία). Empero, hay algo más profundo en

³⁰⁹ EN. 1109b,20–26.

³¹⁰ Véase el subcapítulo *El carácter aporético de la razonabilidad práctica*, especialmente la primera aporía (capítulo II).

³¹¹ “En la praxis no se puede partir nunca de una idea general que no haya más que poner por obra y cuya realización sea, por tanto, secundaria y, en ocasiones, discrecional, sino que aquí lo general se constituye precisamente en su realización en la experiencia. En el campo de la ética (dice por eso Aristóteles) lo más general (*koinoteron*) no es sin más lo más verdadero (*alethinoteron*)”. F. Inciarte, “Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles”, p. 8.

esta explicación: que Aristóteles diga que algunas veces debe haber ciertas inclinaciones hacia el defecto o hacia el exceso, significa que una ética propia de la razonabilidad práctica no es una ética idealista en el sentido de que el hombre prudente halle así sin más lo bueno y conveniente en el caso en concreto. Aun cuando el hombre prudente sea capaz de reconocer lo bueno y conveniente en virtud de la experiencia práctica, la variabilidad misma de las circunstancias³¹² será condición de la perfectibilidad misma de la experiencia, pues de lo contrario, ésta se agotaría en un caso en concreto y se absolutizaría, aplicándose a los subsiguientes casos, y así nacería la ética normativa. El carácter perfectible de la experiencia práctica reviste la forma paradójica de que ésta *siempre* será imperfecta. Parece ser que la ética aristotélica es una ética *imperfecta*, y eso es lo más bello de ella, porque es *prácticamente real*.

3.5.2 VIRTUD Y TÉRMINO MEDIO

El moderado ocupa el término medio entre estos extremos, porque no se complace en lo que más se complace el licencioso, sino que, más bien, le disgusta, ni se complace, en general, con lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas faltan no se aflige ni las desea, o sólo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe, ni, en general, ninguna de estas cosas; y cuantas cosas agradables conducen a la salud o al bienestar, las deseará con medida y como se debe, y lo mismo, las restantes cosas agradables que no impiden aquellos bienes o no son extrañas a lo noble o no exceden de sus recursos. Porque el que no tiene tal disposición ama más esos placeres que la dignidad, y el moderado no es así, sino que su guía es la recta razón.

ὁ δὲ σώφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ' ἔχει· οὔτε γὰρ ἡδέεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει, οὐδ' ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφόδρα τοιούτῳ οὐδενί, οὔτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἢ μετρίως, οὐδὲ μᾶλλον ἢ δεῖ, οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅλως τῶν τοιούτων οὐδέν· ὅσα δὲ πρὸς ὑγίειάν ἐστιν ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων ὀρέζεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἡδέων μὴ ἐμποδίων τούτοις ὄντων ἢ παρὰ τὸ καλὸν ἢ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν. ὁ γὰρ οὕτως ἔχων μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς ἀξίας· ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος³¹³.

En el examen de la moderación, el hombre moderado (ὁ δὲ σώφρων) se ubica dentro del término medio entre el extremo ocupado por el licencioso (ὁ ἀκόλαστος) y el otro extremo ocupado por el insensible (ἀναίσθητός³¹⁴). Tal hombre moderado conserva para sí el obrar de acuerdo con el horizonte circunstancial de la medida y como se debe (ὀρέζεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ). La guía para obrar de acuerdo con tal horizonte es la recta razón. (ὁ ὀρθὸς λόγος). De aquí se sigue que no hay una recta razón sin un horizonte circunstancial. Luego, la recta razón es una razón eminentemente práctica.

³¹² Obsérvese que no es lo mismo hablar de una *cierta* variabilidad de las circunstancias a decir que ésta sea *total*.

³¹³ EN. 1119a,11–20.

³¹⁴ EN. 1104a,24.

Es interesante advertir que Aristóteles emplee los términos ἡδομαι³¹⁵ y δυσχεραίνω³¹⁶, que significan “complacerse” y “disgustarse” respectivamente, para señalar que el hombre moderado, en tanto ocupa el término medio, no *desea* hallarse entre los extremos propios del licencioso y el insensible. El empleo de estos términos llama la atención porque pueden referirse a las propias pasiones, lo cual indica que el hombre moderado es tal porque controla sus propias pasiones mediante la recta razón; y esto no significa que dominar o controlar las pasiones sea equivalente a negarlas, pues el moderado se complace y disgusta de la manera como debe y cuando debe y en la medida necesaria. Así, se puede decir que el hombre virtuoso es aquel que, con vistas a un término medio, sabe orientar sus pasiones y emplearlas adecuadamente, con el auxilio de la recta razón.

Con esta consideración sobre la virtud y su relación con el término medio, se hace una vez más patente la importancia de una razonabilidad que oriente todo obrar humano, pues ésta le muestra el camino, uno bosquejado por el *campo circunstancial* mismo.

3.5.3 LA ESTRICTA RELACIÓN ENTRE RECTA RAZÓN Y TÉRMINO MEDIO

En todos los modos de ser que hemos mencionado, como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón.

ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξὺ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὕσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον³¹⁷.

En la síntesis de las virtudes hasta el momento mencionadas, el Filósofo recuerda que éstas dirigen su mirada a los términos medios (μεσοτήτων). La visualización de los términos medios entre el exceso y el defecto (ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως) se da de acuerdo con la recta razón (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον). La recta razón es directriz determinante del justo medio en el ejercicio de las virtudes.

Es importante resaltar que cuando Aristóteles dice, respecto del blanco (τις σκοπὸς), que el hombre que tiene razón (ὁ τὸν λόγον ἔχων) mira hacia éste (πρὸς ὃν ἀποβλέπων), no lo hace en una simple reflexión teórica, sino intensificando o aflojando su actividad (ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν). Esto es clave para comprender por qué no es posible una “definición” de bien, en un sentido completo, desde un plano meramente teórico. Aquí se hace evidente que el bien se conoce³¹⁸ desde su realización en la mira hacia un blanco de acuerdo con la recta razón.

³¹⁵ En el texto original aparece como ἡδεται (pres ind mp 3rd sg).

³¹⁶ En el texto original aparece como δυσχεραίνει (pres ind act 3rd sg).

³¹⁷ EN. 1138b,21-25.

³¹⁸ Aunque, desde luego, el principal problema de la “fundamentación” de la razonabilidad práctica en la ética se halla en la pregunta acerca de cómo es posible saber que lo que se está haciendo, se está haciendo bien; o, en otras palabras, cómo realizar los juicios morales universales en las situaciones prácticas contingentes, cómo “amoldar” lo universal a lo particular. Hallar una respuesta a este problema constituye uno de los principales objetivos del presente trabajo.

Para ser un buen técnico, dice Aristóteles, basta saber cómo se hace *una cosa* y hacerla. En el campo de las virtudes morales, en cambio, el saber no cuenta apenas. Ni tan siquiera el que hace algo justo y prudente es ya por ello justo y prudente (como es un buen artesano el que hace obras de arte acabadas), sino sólo el que obra justa y prudentemente. (...). Todo esto explica por qué la pregunta teórica, planteada prematuramente por Sócrates y Platón, sobre “qué es el bien”, desaparezca en Aristóteles detrás de la pregunta previa: “cómo surge el bien”, ya que el bien, independientemente de la acción, no existe en realidad y, por tanto, tampoco puede ser conocido³¹⁹.

3.6 SOBRE LA NATURALEZA DE LA Προαίρεσις

Entonces, ¿qué es o de qué índole, ya que no es ninguna de las cosas mencionadas? Evidentemente, es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección. ¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas.

τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν; ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν³²⁰.

La naturaleza de la elección, según Aristóteles, no se reduce únicamente a todo acto volitivo (τὸ δ' ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν), ni un impulso, ni una opinión; sino que se trata, más bien, de algo acompañado de razón y reflexión (ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας); y en tanto es razonable y reflexiva, la elección no se limita al marco de lo placentero y doloroso, sino que es previo a estas cosas, precisamente porque razona y reflexiona sobre la conveniencia de todo aquello. El componente racional es *esencial* para la dilucidación de la elección; una recta elección desde luego, pues si la elección fuera así sin más, el hombre acertaría en lo conveniente fuera cual fuera el tipo de elección y jamás erraría. Pero para que esto sucediera, la realidad de las acciones humanas debería ser necesaria y universal; y es evidente que no es así. Por estos motivos, la razón y la previa reflexión son esenciales para la determinación de la naturaleza de la προαίρεσις.

Que la προ-αίρεσις sea previa en la reflexión y el razonamiento sobre lo placentero y doloroso, designa su carácter panóptico³²¹ en lo referente al *campo circunstancial*; esto es, que de alguna manera puede *pre-ver* aquello que es conveniente en función de las circunstancias. La recta razón es la que permite esta pre-visión. En este eje temático se perfila con un mayor relieve el carácter decisivo de la razonabilidad práctica en lo tocante al problema principal de la justificación de la ética aristotélica: cómo relacionar el campo normativo universal con lo particular de los casos en concreto. En efecto, si en la προ-αίρεσις hay un carácter *previo* en la reflexividad y el razonamiento, entonces es evidente que el obrar moral propio de la razonabilidad práctica debe reconocer una *anterioridad* a la acción misma. No obstante, esta idea puede despertar algunas objeciones precipitadas, por lo que será necesario matizarla. Cuando se

³¹⁹ F. Inciarte, “Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles”, p. 15.

³²⁰ EN. 1112a,14–17.

³²¹ Este tema, que consiste en la *generalidad* del *campo circunstancial*, está tratado en el subcapítulo *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, específicamente la cuarta exigencia (capítulo II).

habla de *anterioridad* no se está señalando un saber normativo o teórico (lo que haría de ésta ética una ética normativa), sino un saber especial revestido por la *experiencia práctica*. Entonces, ya no se trata de un saber fijo y riguroso de una serie de normas, sino de un saber *experiencial práctico* capaz de ver un cierto parecido familiar en la circunstancia en concreto respecto a unas circunstancias pretéritas, aun cuando éstas sean diferentes, pues algo en común debe haber entre las circunstancias para que ellas puedan ser diferentes. Se debe recordar que lo diferente no se puede entender al margen de la igualdad; de lo contrario, todo sería una y la misma cosa. Además, todos los casos en concreto, con sus respectivas circunstancias, no podrían ser completamente diferentes, ya que un estado completamente azaroso o caótico de eventos imposibilitaría la elección.

Este pasaje es crucial para comprender que la razonabilidad de la ética aristotélica, al no subordinarse a la voluntad³²², no depende de las pasiones o de un mal llamado sentimentalismo moral³²³ que la domine y dirija su caminar. Esta forma peculiar de la razón considera reflexivamente lo conveniente desde la deliberación sobre las cosas, ya sean dolorosas o placenteras. Así, con una previa deliberación acerca de lo que se debe o no elegir, el curso de la voluntad se puede desarrollar de acuerdo con los preceptos de una recta razón que juzga objetivamente³²⁴ lo conveniente; esto significa que la razonabilidad práctica *puede y debería orientar* los movimientos de la voluntad³²⁵. Precisamente esta *orientación* por parte de la recta razón constituye las nociones de responsabilidad y obligatoriedad³²⁶ moral, bajo las cuales el hombre se sabe libre y dueño de sus actos. Si se admite que la voluntad, como imagen potencial del deseo, se subordina a la recta razón, entonces se debe admitir también el carácter eminentemente racional de la ética aristotélica.

3.6.1 ELECCIÓN Y RAZÓN VERDADERA

Puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir.

ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν³²⁷.

³²² Cfr. EN. 1139a,25-26.

³²³ Tal era la concepción que Hume tenía sobre la autonomía de la moral, desarrollada en el tercer libro de su obra *Tratado de la naturaleza humana* (1739), en la cual afirmaba que las decisiones morales no obedecen a la razón sino a las pasiones.

³²⁴ Cuando se dice "objetivamente" no se está refiriendo a algo diferente de un juicio *prácticamente razonable*, ajeno a cualquier juicio nublado por las pasiones. Lo "objetivo", en este caso, guarda conformidad con la recta razón.

³²⁵ De ahí se sigue que la voluntad, en sí misma y sin un sendero iluminado por la recta razón, es sólo un conjunto arbitrario de deseos ciegos.

³²⁶ Pero no una obligatoriedad kantiana del "deber" o de la normatividad, sino una obligatoriedad fruto de aquel saber que el hombre prudente es capaz de alcanzar, y por el cual él, por sí mismo y para sí mismo, empeñándose, llega a ser lo que es, pues el hombre es lo que hace y dice. El hombre se crea y re-crea a sí mismo por medio de sus propias acciones y su discurso.

³²⁷ EN. 1139a,22-26.

En lo relativo a la virtud ética, la elección es un deseo deliberado, esto es, encauzado por la recta razón. Por esto la elección es un deseo deliberado (ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική), en tanto que es regido por los dictámenes de la razón (τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν). El deseo es recto si se manifiesta conforme a la razón. En consecuencia, no hay tal elección sin una previa deliberación, lo que implica un asentimiento voluntario al respecto. Sin el asentimiento voluntario desde el razonamiento, no hay sino un impulso³²⁸.

De acuerdo con la anterior premisa, la deliberación es el proceso de conformidad del deseo con la recta razón. Allí el deseo se dispone a la escucha de los dictámenes de la razón para luego poder elegir lo más conveniente. Y lo más conveniente se sabe como tal porque así lo ha proferido la razón. Empero, conviene aclarar que la razón aquí tratada no es una que indique lo que ha de hacerse desde el marco meramente teórico, sino una que conoce lo bueno como lo realizable en el obrar. En efecto:

No es, pues, solamente que la razón no sepa teóricamente qué es el *bonum humanum*, sino que la razón sabe ahora que lo bueno para el hombre, por ser un *agathon prakton*, un *facendum quid*, es algo que ha de ser realizado prácticamente. Desasistida de la práctica, de querer la realización del bien, la razón se encuentra a ciegas³²⁹.

En sintonía con la anterior consideración en torno a la naturaleza de esta forma de la razón indagada, y su relación con la deliberación (inteligencia deseosa o deseo inteligente³³⁰), se puede decir que la recta razón *siempre* está en una relación de estricta contigüidad con el *campo circunstancial* y, desde luego, con lo contingente. ¿Cómo se explica esto? Pues bien, cuando hay una posibilidad de elegir, tal elección lo es respecto a algo que, en un caso concreto, es una situación particular; y puesto que la deliberación considera dentro de sí tanto al deseo (lo que inicia el movimiento de la elección) como a la recta razón (que orienta y guía el movimiento de la elección hacia el recto obrar), se da el caso de que la recta razón, aun siendo universal, tiene la capacidad para acompañar orientativamente cada acción humana. Se trata, entonces, de una universalidad peculiar de la recta razón que no se entiende y no se realiza si no se da la situación concreta del caso particular como marco referente para toda acción humana.

No obstante, también puede estar el hombre que actúe a favor de la astucia (πανουργία). Y ciertamente debe deliberar y reflexionar para alcanzar el blanco propuesto. Pero, ¿debe, entonces, escuchar a la razón para la debida deliberación sobre sus perversas acciones?, ¿es este hombre, entonces, prudente, puesto que reflexiona y delibera? Para poder responder tales cuestiones, es necesario recordar que la prudencia es una βούλησις μετ' ὀρθοῦ λόγου, motivo por el cual un hombre astuto (ὁ δεινός) no puede ser prudente aun cuando reflexione y delibere, pues el blanco al que tiende es un

³²⁸ "Puede incluso decirse que, en lo que respecta al intelecto teórico –es decir, si el hombre solo contara con intelecto teórico y apetitos sensibles-, todos seríamos como el incontinente: el intelecto teórico no puede movernos a actuar. El caso contrario al incontinente –es decir, el individuo que posee autocontrol- parecería mostrar que el deseo tampoco basta para comenzar el movimiento, puesto que estas personas escuchan el intelecto y no lo que desean y apetecen. Ahora bien, como muestra Aristóteles más adelante, en este caso no puede decirse que no haya deseo, si bien se trata de un deseo racional". C. Carbonell, "Phantasía Logistiké en la configuración del deseo en Aristóteles" p. 135.

³²⁹ F. Inciarte, "Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles", p. 11.

³³⁰ διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. EN. 1139b,4-5.

blanco malo³³¹. Y esto queda mejor explicado si se tiene en cuenta que el término *ορθός* se dice en varios sentidos. Así pues, el hombre astuto (ὁ φαῦλος) delibera conforme a la razón (μετὰ λόγου), pero no conforme a una recta razón (μετ' ὀρθοῦ λόγου). La rectitud de la razón es la que determina la deliberación hacia un buen blanco; y estas acciones son *razonablemente prácticas*. Por el contrario, aunque las acciones del astuto sean conforme a la razón, no lo son conforme a la recta razón, y por esto se le pueden llamar *racionales*, pero no *razonables prácticamente*, pues se dirigen a un mal blanco. Esta distinción entre *conformidad con la razón* y *conformidad con la recta razón* es crucial para comprender que la razón instrumental, propia del positivismo, no es una razón en el sentido de una *recta razón práctica*. La razón instrumental puede ser *racional* pero no *razonablemente práctica*.

3.6.2 DELIBERACIÓN Y BIEN PRÁCTICO

En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, Y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular.

τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλεύεται δ' οὐδείς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμὸν. οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γινώριζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα³³².

El bien práctico es contingente y particular (καθ' ἕκαστα). Luego la recta deliberación (τὸ εὖ βουλευέσθαι) es la condición para entrar razonablemente (κατὰ τὸν λογισμὸν) en el cauce de lo práctico y mejor para el hombre (ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν). Dado que la acción es particular, la prudencia debe dirigir su mirada allí bajo la dirección de la razón.

Puesto que la acción tiene que ver con lo particular (ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα), y lo práctico está relacionado con lo particular, entonces es lícito decir que la prudencia tiene su correlato con las acciones constitutivas de la vida del hombre. Parece ser que cuando Aristóteles habla de lo práctico y de lo particular, se refiere siempre a las situaciones en las que se ve involucrado el hombre. Por lo tanto, no se trata aquí de una prudencia encaminada hacia la orientación de un apartado productivo o poietico, pues lo que ha de hacerse respecto de lo técnico (τεχνή), ya está determinado de antemano por una serie de reglas fijas para su aplicación³³³. Por el contrario, la prudencia se dirige

³³¹ ἔστι δὲ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾗ καλός, ἐπαινετὴ ἐστίν, ἐὰν δὲ φαῦλος, πανουργία· *EN*. 1144a,23–27.

³³² *EN*. 1141b,9–16.

³³³ Aun cuando la *τεχνή* verse sobre lo particular y contingente, no contempla la acción (propia del hombre), sino la producción; y cuando se trata de ésta, ya hay todo un esquema predeterminado para la fabricación de tal o cual producto que, en tanto tal, es diferente de los medios empleados para su obtención.

siempre hacia la orientación de la vida del hombre³³⁴, y encuentra su conformidad con una razón que versa igualmente sobre lo particular. El saber sobre el que versa la prudencia no es un saber que se dirija a lo técnico, sino aquel que dirige su mirar a lo contingente del *campo circunstancial*. No hay un saber, en este caso, que se dé al margen de la realización de las acciones; se trata de un saber que se da precisamente en el suceder de lo contingente. Ciertamente:

El saberse del que habla Aristóteles se determina precisamente porque contiene su aplicación completa y porque confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada. Lo que completa al saber moral es, pues, un saber de lo que es en cada caso, un saber que no es visión sensible. Pues aunque uno deba ser capaz de ver en cada situación lo que ésta pide de uno, este ver no significa que deba percibirse lo que en cada situación es lo visible como tal, sino que se aprende a verlo como situación de la actuación y por lo tanto a la luz de lo que es correcto³³⁵.

Así pues, no es posible hablar de un saber moral al margen de la acción. Esto ya se ha reiterado a lo largo del presente capítulo, y en este análisis del pasaje correspondiente, tal justificación se da de una manera especial: Aristóteles reconoce que la prudencia se remite a lo universal, pero no la deja allí sino que, indicando la naturaleza particular de la acción, la “aterriza” a lo particular (οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν). Luego, la recta razón, y en su nombre la prudencia, se concreta, se hace *real*, cuando versa sobre lo particular como principio material de la acción. Entonces, el saber moral propio de la recta razón, universal por naturaleza, se hace *real* cuando se refiere a lo particular; y no podría perder su universalidad al remitirse a lo particular, si lo hiciera, no habría un saber moral capaz de reconocer lo bueno en cada caso, sino que se agotaría todo él mismo en una única situación en concreto. ¿Cómo es posible que siga siendo universal y no se agote? Esto se intentará responder hacia el final del presente trabajo.

3.7 Τέλος Y VERDAD PRÁCTICA

Así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa (lo mismo, para el caso de los cuerpos, si están en buenas condiciones físicas, es sano lo que verdaderamente lo es, pero, para los enfermizos, son otras cosas; e igualmente ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás). El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad.

τῶ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκεὰ καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα· ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται³³⁶.

³³⁴ Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι. *EN*. 1141b,8-9.

³³⁵ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 393-394.

³³⁶ *EN*. 1113a,25-31.

En la consideración sobre el objeto de la finalidad³³⁷, el Estagirita expone dos posibilidades: el bien verdadero y el bien aparente, siendo el segundo ajeno a lo deseable por naturaleza, lo que aparece ante cada hombre. Pero, ¿qué puede ser lo deseable por naturaleza?, ¿bajo qué criterio se basa Aristóteles para vincular naturaleza, bien y verdad? El criterio yace en el uso de la recta razón que ordena y *orienta* los deseos propios de la voluntad; y es deseable por naturaleza en el sentido de que, para el Filósofo, es propio de la naturaleza del hombre que la parte irracional de su alma escuche y obedezca a la racional para el correcto ordenamiento de los deseos objeto de la finalidad³³⁸. De acuerdo con estos aspectos, la relación entre naturaleza y bien, en este caso, constituyen el concepto de verdad práctica; así, se habla de verdad práctica cuando el hombre sabe guiar sus acciones según el uso recto de la razón, la cual ordena los deseos y apetitos objeto de la finalidad³³⁹. Por lo tanto, Aristóteles destaca el verdadero bien (τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι) como objeto de la finalidad, el cual es visto por el hombre bueno desde el acto de juzgar rectamente las cosas (κρίνει ὀρθῶς). Así, se entiende el juzgar rectamente desde la razón como la capacidad para *ver* la verdad en las cosas (ἐν ἐκάστοις τὰληθὲς αὐτῷ φαίνεται). El *ver* la verdad en las cosas puede significar dos cuestiones: que hay una cierta bondad ontológica en la naturaleza de las cosas, las cuales se manifiestan como “son” sólo al hombre bueno, pues éste *ve* la verdad con los ojos de la razón práctica; y también que hay verdad en las cosas en tanto que su verdad se manifiesta en la particularidad de su constitución ontológica, pues el término τὰ ἐκάστα significa “las cosas en su particularidad”. Aquí “particularidad” se debe entender como el constitutivo ontológico que permite hablar tanto de lo contingente como de la realidad única y concreta en que se hallan las cosas y situaciones, que determinan el referente al que se dirigen las acciones humanas. Por esto hay verdad práctica: *cuando* el hombre comprende que la particularidad de las cosas así como de las circunstancias demandan un *hic et nunc*, con vista a los cuales (finalidad) dirige sus actos con un uso según la recta razón, consistente en la reflexión deliberativa.

El que ve con los ojos de la recta razón, ve la verdad que hay en las cosas y juzga adecuadamente.

Por el contrario:

³³⁷ Se menciona “finalidad” y no “voluntad” porque en Aristóteles no hay un concepto de voluntad como tal. Se habla, más bien, de la finalidad, del τέλος, pues no se trata de una mera intencionalidad voluntaria que tenga como propósito unas buenas acciones, sino la *realización* misma de éstas encaminadas a un cierto fin, a un τέλος.

³³⁸ Cfr. *EN*. 1102b,13–1103a,3.

³³⁹ La idea de una “naturaleza del hombre” se debe matizar un poco más. La expresión efectiva de la naturaleza del hombre es la verdad práctica. Así pues, la naturaleza no se puede entender como un concepto metafísico o ideal que *imponga normativamente* el *deber ser* a partir del *ser*, pues como señaló Hume acertadamente, la deducción del *deber ser* a partir del *ser* es ilícita. El *deber ser*, si es que es válido hablar en estos términos, se configura en la verdad práctica, en la realización de los actos en conformidad con las circunstancias, sobre las cuales la recta razón juzga y orienta en el obrar moral; en otras palabras, no hay una naturaleza del hombre en sí misma y metafísica, ésta es práctica y en ella se manifiesta la verdad que se construye y reafirma el poder creativo del hombre. Esta consideración no es, en absoluto, “relativista”, pues la recta razón, como se ha visto y se verá, salva al obrar moral del relativismo sin dejarlo caer en el normativismo; y por eso se dice que este modo de ser de la razón es *realmente* peculiar. La deducción más inmediata de este razonamiento indica que la verdad práctica se construye, pero no se trata de una construcción arbitraria sino una que define su ser como imagen práctica de la recta razón; en síntesis, la recta razón se realiza y se conoce en la práctica.

El que está dominado por sus pasiones se encuentra con que de pronto no es capaz de ver en una situación *dada*³⁴⁰ lo que sería correcto. Ha perdido el control de sí mismo y en consecuencia la rectitud, esto es, el estar correctamente orientado en sí mismo, de modo que, zarandeado en su interior por la dialéctica de la pasión, le parece correcto lo que la pasión le sugiere. El saber moral es verdaderamente un saber peculiar³⁴¹.

En síntesis, lo propio del saber moral que aquí se está indagando no discrimina el campo de las pasiones humanas; y esta es una de las cuestiones interesantes de la ética aristotélica: que no desdeña o desprecia la realidad corporal del hombre con todas sus implicaciones. Por el contrario, el saber moral considera dentro de sí justamente el dominio de las pasiones, las manifestaciones de la realidad corporal. Así pues, no se trata de una ética “sobrehumana” que exija la mortificación irracional del cuerpo o una especie de ascética (como ejercicio) metafísica (que niega la realidad corporal). Ciertamente hay una ascética, pero es una que en lugar de rechazar el cuerpo, lo exalta; y esta exaltación consiste en la posibilidad de que las pasiones participen en el obrar, pero orientadas y reguladas por la recta razón. Luego, el hombre (ὁ σπουδαῖος) que posee este saber moral y lo aplica, en verdad se conoce a sí mismo, porque tiene dominio de sí; y para poderse dominar es necesario conocerse. Puesto que las pasiones, en sí mismas, son irracionales, es poco probable extraer saber alguno, lo irracional no puede ofrecer un saber moral³⁴². Por lo tanto, el hombre que domina sus pasiones y no las niega sino las regula, se conoce a sí mismo, en completa unidad, sin discriminar ni las pasiones ni la razón. El saber moral es, pues, la expresión sintética de la unidad armónica entre las pasiones y la razón, con predominio, desde luego, de la razón.

3.8 SOBRE LA NATURALEZA DE LA Φρόνησις

La prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin.

οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος³⁴³.

³⁴⁰ Cursivas enfáticas puestas por el autor del texto. “Ver en una situación dada” significa precisamente hacer un uso recto de la razón práctica que comprende (ve) lo particular en la situación dada.

³⁴¹ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 394.

³⁴² Si un hombre, en un momento de intensa ira, mata “accidentalmente” a otro hombre, ¿lo hizo deliberadamente a propósito? Cuando sucede algo así, ¿no se suele decir: “el hombre estaba fuera de sí” o “no estaba en sus cabales”? ¿Requirió algún saber el hombre que mató “accidentalmente”? ¿No fue acaso algo instintivo e inmediato, sin previa reflexión? ¿Estos tipos de “actos” no son los propios de un animal irracional, una bestia? Ciertamente sería desacertado afirmar que este hombre se conocía a sí mismo cuando ocurrió el “accidente”, pues estaba dominado por la dialéctica de la pasión.

³⁴³ EN. 1140b,1–7.

Aristóteles distingue claramente entre acción (πράξεως) y producción (ποιήσεως). El punto de partida de tal distinción es la relación necesidad – contingencia. Y la acción encuentra su lugar en el campo de la contingencia. Por esto dice Aristóteles que no hay deliberación sobre lo necesario³⁴⁴; y puesto que la acción versa sobre lo contingente, allí hay lugar para ésta. Por este motivo, en relación con la acción, la prudencia se manifiesta desde un modo de ser racional verdadero y práctico (ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν), en relación con lo bueno y malo para el hombre; pues el mundo de los asuntos humanos por ser práctico se refiere a la acción que, por naturaleza, es contingente.

Que la prudencia verse sobre lo contingente explica por qué es tan complicado dar con el bien en un primer intento; pues en la deliberación se reflexiona sobre situaciones que pueden ser de otra manera y que pueden, por lo tanto, variar durante el transcurso entre la decisión y la acción. Con esta apreciación queda de manifiesto que no es posible desligar la prudencia de una cierta forma particular de experiencia:

La experiencia moral es, constitutivamente, experimento. Kant expresa lo mismo con otras palabras: en la praxis humana, dice, la necesidad de decidirse excede las posibilidades de conocer. Por eso, el hombre experimentado en el sentido de la praxis propiamente humana es un hombre escarmentado. La decisión escarmentada es la prudencia, pero el escarmiento no cesa nunca; si no, la *recta ratio* podría dejar de ser lo que es, es decir: prudente. El hombre es el único animal que puede caer no sólo dos veces sino muchas veces en el mismo foso y a veces en su misma trampa³⁴⁵.

Si la decisión escarmentada es la prudencia, entonces ésta es esencialmente práctica, pues, como ha quedado claro, lo práctico es contingente. Esto significa que la prudencia, como expresión de la experiencia práctica, es siempre susceptible de perfectibilidad, pues difícilmente se puede dar con el blanco en un primer intento. La prudencia es tal porque aprende de los errores, y éstos existen porque hay contingencia. No hay una prudencia al margen de lo contingente. La prudencia es experiencia práctica perfectible. En definitiva, lo que permite la perfectibilidad es lo contingente; y esta perfectibilidad es la imagen efectiva de una experiencia práctica acumulada, lo que permite comprender, un poco más, cómo es posible reconocer lo bueno y lo conveniente en lo particular, pues se podría incluso afirmar que la posible universalidad de la recta razón, y en su nombre la prudencia, se *constituye*, se *construye*, como fruto de la experiencia práctica acumulada. Ahora, sobre la base de esta argumentación, queda la duda sobre si la particularidad de las situaciones antecede a la universalidad misma de la recta razón. La respuesta a esta duda estará por verse hacia el final del presente trabajo.

En la contingencia el hombre prudente, en tanto actúa de acuerdo con un modo de ser racional práctico y verdadero, puede reconocer lo que es malo y bueno para él y los demás. El prudente que actúa conforme a la recta razón sabe poner los medios adecuados para un buen fin. Tal reconocimiento es el propio de una verdad práctica en tanto está en conformidad con la recta razón. Y la relación entre verdad práctica y recta razón radica en la finalidad inherente a la acción misma, como su principio y fin; esto es, que la recta razón señala unos medios que han de ser puestos como los fines mismos. En el campo de la πράξις la relación entre medios y fines es de identidad (ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος). Esta característica de la πράξις señala el carácter peculiar de la razón práctica, la cual no pone unos medios distintos de los fines, lo que sí hace una razón instrumental.

³⁴⁴ οὐδεις δὲ βουλευεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. EN. 1139a,13-14.

³⁴⁵F. Inciarte, "Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles", p. 13.

3.8.1 LA RELACIÓN ENTRE RECTA RAZÓN Y Φρόνησις

Todos los hombres que ahora dan una definición de la virtud, después de indicar el objeto a que tiende, añaden: “según la recta razón” y es recta la que está de acuerdo con la prudencia. Parece, pues, que todos, de alguna manera, adivinan que tal modo de ser es virtud, es decir, la que es conforme a la prudencia. Pero debemos avanzar un poco más, ya que la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia.

καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἔστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. εἰκόασι δὴ μαντεύεσθαι πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετὴ ἔστιν, ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετὴ ἔστιν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἔστιν³⁴⁶.

La virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón (ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ **κατὰ** τὸν ὀρθὸν λόγον), sino que va acompañada de ésta (ἀλλ' ἡ **μετὰ** τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετὴ ἔστιν); y la recta razón es la prudencia (ὀρθὸς δὲ λόγος ἡ φρόνησις ἔστιν). Así, se entiende que la prudencia no es virtud sino la recta disposición para la ejecución de las virtudes de acuerdo con la razón.

El hecho de que Aristóteles indique que la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino acompañada de ésta, es un claro indicio de que la razón práctica se realiza y llega a su cumplimiento en el ejercicio efectivo de la prudencia. Por esto el Estagirita equipara la recta razón con la prudencia (ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἔστιν). Parece ser que la prudencia es la expresión de la recta razón que encuentra su conformidad en la realización de la experiencia.

Que Aristóteles señale que la virtud no sólo es un modo de ser conforme a la recta razón, sino que va también acompañada de ésta, es un indicio que muestra el carácter particular y práctico de la recta razón (como φρόνησις). En efecto, la recta razón en tanto práctica se desarrolla en lo particular de las situaciones. Por eso se dice “acompañado de recta razón”. Luego, la forma peculiar de razón aquí indagada es una cierta recta razón (ο φρόνησις).

3.9 LA Παιδεία COMO UNA INICIACIÓN EN EL CAMINO HACIA LA RECTA RAZÓN

Hay que contener, en efecto, al que tiende a cosas feas y tiene mucho desarrollo, y tal apetito se da principalmente en los niños; porque los niños viven según el apetito y en ellos se da, sobre todo, el deseo de lo agradable. Así, si este deseo no se encauza y somete a la autoridad, irá muy lejos; porque el deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son grandes e intensos desalojan el raciocinio. Por eso, los apetitos han de ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón -nosotros llamamos a esto ser obediente y refrenado-, y, así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, también los apetitos de acuerdo con la razón. Por ello, los apetitos del hombre

³⁴⁶ EN. 1144b,21–28.

moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y como y cuando debe, y esa es la manera de ordenarlo la razón.

κεκολάσθαι γὰρ δεῖ τὸ τῶν αἰσχυρῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὐξησιν ἔχον, τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς· κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι καὶ τὰ παιδιά, καὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἡ τοῦ ἠδέος ὄρεξις. εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἤξει ἄπληστος γὰρ ἡ τοῦ ἠδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ, καὶ ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὐξήσει τὸ συγγενές, κἂν μεγάλα καὶ σφοδραὶ ᾗσι, καὶ τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν. διὸ δεῖ μετρίως εἶναι αὐτὰς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μὴθὲν ἐναντιοῦσθαι – τὸ δὲ τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκολασμένον – ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ· σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος³⁴⁷.

En la consideración sobre la intemperancia, Aristóteles reconoce la tendencia natural hacia los apetitos, la cual aumenta en la medida en que éstos son alimentados por el deseo (ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὐξήσει τὸ συγγενές). Motivo por el cual destaca la importancia de una παιδεία (τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν) como momento determinante para el adecuado uso de la razón (κατὰ τὸν λόγον); y se dice “momento determinante” porque la función principal de la παιδεία es la preparación preliminar para que la parte irracional del alma esté en la disposición obediente ante los preceptos de la parte racional. De aquí se deduce que la parte irracional, en el caso específico de los niños, no es capaz, por sí misma, de llegar a una disposición. Este hecho confirma la necesidad imperante de la παιδεία.

Ahora bien, la figura de la παιδεία cobra una *esencial* importancia en lo tocante al problema de la relación de la razonabilidad práctica con el campo normativo universal (ética normativa) y el relativismo fruto de considerar, erróneamente, la *total* ausencia de una referencia a lo universal. Si se dice que la función principal de la παιδεία es la generación de la disposición de la parte irracional del alma, entonces se debe prestar especial atención a la palabra “disposición”. Cuando se educa para la *disposición* respecto a una serie de situaciones *contingentes*, no se está impartiendo un contenido teórico en específico que el niño o “aprendiz” aplique estricta y rigurosamente; lo que se está haciendo en realidad, si se hace una buena παιδεία, es una cierta inducción consistente en el dominio y mensura de las pasiones (εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς). De acuerdo con esta metodología educativa, parece ser que el obrar moral, y en su nombre la ética aristotélica, está estrechamente emparentado con las formas de la psicología humana. En efecto, toda acción humana está movida por una pasión, ya sea placentera, ya sea dolorosa; y si estas acciones son realizadas por un hombre que tenga el correcto dominio de sus pasiones, entonces son acciones virtuosas; si es lo contrario, entonces son vicios. Pues bien, un niño que sea inducido, por una buena παιδεία, en las correctas disposiciones del alma será un hombre virtuoso porque se sabe dominar; y este saber peculiar está provisto de una cierta universalidad, porque dominando las pasiones, el hombre (ὁ σπουδαῖος) reconoce la verdad práctica como imagen efectiva de la situación en concreto. En otras palabras, el hombre que no está cegado por la pasión puede *ver*, gracias a la recta razón, lo que se debe o no hacer en cada situación concreta. Así pues, por esta vía dilucidatoria de la παιδεία, se ha llegado a la realización de que el λόγος de la ética aristotélica, y en su nombre la razonabilidad práctica, es un λόγος eminentemente universal, tanto así que le

³⁴⁷ EN. 1119b,3–18.

permite al hombre *ver* la situación particular. Se trata, por lo tanto, de un *λόγος* universal capaz de ver lo particular. En consecuencia, es un *λόγος* universal que se hace particular como expresión práctica en la situación en concreto.

Si se siguen analizando y deduciendo las anteriores premisas, entonces resulta claro por qué la ética no se puede enseñar: primero, porque el saber moral no es un saber teórico fijo que sólo haya que “aplicar” a todas las situaciones *contingentes*; segundo, el saber moral es un saber práctico que se hace en la situación, se *reconoce* allí, ¿y cuándo se reconoce?, cuando el hombre se domina a sí mismo y *ve*; y tercero, porque el saber moral es fruto de la experiencia práctica acumulada, consecuencia de un saber *ver* orientado por la recta razón y no por los preceptos imperativos del maestro, los cuales sirven para la inducción a la disposición, pero de ahí en adelante, el reconocimiento de lo bueno en la acción depende enteramente del hombre que se ejercita en la virtud. El hombre (ὁ σπουδαῖος), al ser capaz de reconocer lo bueno en la situación en concreto, llega a ser el que es en la medida en que se conoce a sí mismo.

Habida cuenta de los anteriores argumentos por los cuales la ética no se puede enseñar, se podría objetar: ¿entonces cuál es el sentido de la *παιδεία* si justamente su nombre indica “educación”, “enseñanza”? Dicha objeción es inválida porque no se comprende correctamente el concepto. Se trata aquí de una educación o enseñanza especial: no se enseñan unos contenidos teóricos, sino a inducirse en la disposición para *adquirir* el saber moral, una *adquisición* que depende de cada hombre, bajo su autonomía, pues el saber moral es un saber de sí mismo. La *παιδεία*, entonces, es una suerte de educación *propedéutica*.

En concordancia con las anteriores premisas, la razón se presenta como autoridad (*αρχή*) que regula y ordena la intensidad de las pasiones de acuerdo con la justa medida (*δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε*), la cual se puede hallar *únicamente* al interior del *campo circunstancial*. Esto significa que la razón orienta las pasiones, dentro de su regulación y medida, para que sean capaces de escuchar la voz de la recta razón, permitiendo así el reconocimiento de lo bueno y conveniente en la situación particular. El resultado es un recto obrar.

Así, se establece una relación oportuna entre las tendencias de los apetitos y la razón como su directriz reguladora (*δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ*); siempre y cuando la cantidad de los primeros sea mínima (*δεῖ μετρίως εἶναι αὐτὰς καὶ ὀλίγας*). ¿Y por qué debe ser mínima? Porque hay una inclinación natural hacia los apetitos; luego, entre mayores sean, mayor será la inclinación, a tal punto que la parte irracional del alma no escuche a la razón (*οὐ ἀκουεῖ τοῦ λόγου*). Y una inclinación hacia los apetitos sin el acompañamiento de la razón se traduce en un *ciego encaminarse* hacia lo agradable (*ἡδέος*); y así, se dice con justa razón que no todo lo agradable y placentero es bueno; ni todo lo desagradable y doloroso es malo. Se dice *ciego* en tanto no hay un conocimiento de los límites razonables de lo placentero. Una atenta consideración sobre estas premisas indica que no hay juicios morales basados únicamente en las pasiones; y mucho menos que la razón sea esclava de éstas en lo relativo al orden de la moral. En este caso sucede lo contrario, pues con el uso de la recta razón queda de manifiesto que ésta cumple un papel regulativo bajo la imagen de la autoridad (*αρχή*). Luego los juicios morales son racionales y prácticos en tanto versan sobre lo contingente y particular.

De acuerdo con lo anterior, se perfila una génesis de las condiciones para que el hombre sea moderado y actúe de acuerdo con los parámetros circunstanciales (δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε) dictados por la razón (οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος). Las anteriores premisas manifiestan la importancia significativa de una adecuada educación para que el hombre se ejercite en la virtud.

De este modo, Aristóteles atribuye a la comunidad un cometido educativo consistente en el fomento positivo de la virtud. Y así alaba a Esparta, por encima de Atenas, como al único estado que se preocupa resueltamente de la educación de sus ciudadanos, sin dejar que cada uno (dice textualmente) haga lo que quiera, es decir: lo que le *parezca*³⁴⁸ bien³⁴⁹.

Conviene aclarar que Aristóteles no niega el bien teleológico de las pasiones, pues tampoco se trata de ubicar a la recta razón como una razón pura y ajena a las pasiones, ya que la finalidad de las dos es lo bueno (σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν). Esto significa que las pasiones alcanzan su τέλος allí donde armonizan con la razón (δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ). La unidad armónica de las pasiones en su obediencia a la recta razón constituye la verdadera naturaleza del saber moral.

3.9.1 Εξίς Y RAZÓN

Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás; pero, sin embargo, buscamos la bondad suprema como algo distinto y queremos poseer esas cualidades de otra manera. Los modos de ser naturales existen también en los niños y en los animales, pero sin la razón son evidentemente dañinos.

πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρείοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὕσαι³⁵⁰.

Además del modo de ser por naturaleza (ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει), la virtud por excelencia (τὸ κυρίως ἀγαθόν) aparece como aquella posibilidad que tiene el modo de ser natural si se encamina por el sendero de la razón. Así, aparece la razón como guía para la conducción de los modos de ser naturales hacia aquella virtud por excelencia.

Aristóteles reconoce en el modo de ser por naturaleza las predisposiciones para el ejercicio de las virtudes (δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρείοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς). Este modo de ser por naturaleza podría revestir un carácter potencial, en el sentido de que su desarrollo en el ejercicio de la virtud sólo es posible por la intervención actualizadora de la razón que lo lleve al término medio. Por este motivo, Aristóteles es tan enfático con la cuestión de la educación (ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὕσαι) como elemento clave para que tal modo por naturaleza esté a la escucha de la razón.

³⁴⁸ Cursiva enfática puesta por el autor de este texto.

³⁴⁹ F. Inciarte, "Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles", p. 3.

³⁵⁰ EN. 1144b,4–9.

Los modos de ser naturales tienden a las acciones por medio de las cuales el hombre puede llegar a ser virtuoso (*δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι*). En tanto acciones indican un contenido ético; pero no es suficiente con mencionar los modos de ser naturales, y por eso aparece la imagen de la razón como aquella que posibilita el ejercicio práctico de las virtudes. Esta es una señal inequívoca de que la ética tiene un carácter razonablemente práctico.

3.9.2 EL HÁBITO COMO DISPOSICIÓN PARA ESCUCHAR A LA RAZÓN

No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter. Así, cuando todos los medios a través de los cuales podemos llegar a ser buenos son asequibles, quizá debamos darnos por satisfechos, si logramos participar de la virtud. Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.

οὐ γὰρ οἶόν τε ἢ οὐ ράδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἥθεσι κατελημμένα λόγῳ μεταστῆσαι ἀγαπητὸν δ' ἴσως ἐστὶν εἰ πάντων ὑπαρχόντων δι' ὧν ἐπιεικεῖς δοκοῦμεν γίνεσθαι, μεταλάβοιμεν τῆς ἀρετῆς. γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασχῆ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδασχῆ μή ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα. οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν· τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἶόν τε μεταπεῖσαι; ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπέικειν τὸ πάθος ἀλλὰ βία. δεῖ δὲ τὸ ἦθος προὑπάρχειν πῶς οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν³⁵¹.

Al igual que en el pasaje señalado del libro III (1119b,3–18), Aristóteles recuerda la importancia de una *παιδεία* (δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα), pues reconoce la tendencia natural hacia las pasiones que, de no ser direccionadas por los hábitos acompañados de virtudes, llevarán a tener oídos ajenos ante los imperativos de la razón (οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν). Y la fuerza de las tendencias naturales hacia las pasiones es tan grande, que Aristóteles se atreve a afirmar que no es posible o es muy difícil transformar mediante la razón un hábito profundamente arraigado (οὐ γὰρ οἶόν τε ἢ οὐ ράδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἥθεσι κατελημμένα λόγῳ μεταστῆσαι). De ahí que se aconseje la *παιδεία* como pieza clave para la predisposición hacia la virtud, para obrar bien.

³⁵¹ Ibid, 1179b,16–31.

La función de la παιδεία consiste en preparar el carácter mediante el ejercicio de los buenos hábitos. Esta tarea constituye la correcta formación de la parte irracional del alma para que acate los dictados de la razón (δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν). Así, se ve que el papel que desempeña la razón, para la conducción de las acciones por el sendero de la rectitud, es esencial.

También llama la atención que Aristóteles reconozca que la parte de la naturaleza (parte irracional del alma) no está en nuestras manos (τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἔφ' ἡμῖν ὑπάρχει), sino en la de algunos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina (διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει). En efecto, esta consideración tiene una alta repercusión en la noción que Aristóteles tenía sobre la política, pues para llevarla a buen término es necesario, en primer lugar, la ordenada convivencia de los ciudadanos; y esto es posible con la introducción de una παιδεία dirigida al hombre medio que no ha sido bendecido con una fortuna de causa divina.

Ciertamente:

Es importante subrayar que los ocho libros de la *Política*, en los que Aristóteles desarrolla ampliamente la tesis de la sociabilidad natural del hombre, no atañen, en principio, sino a las fases preparatorias de la moralidad. Estos libros se ocupan, por supuesto, de muchas cosas, pero se preocupan, fundamentalmente, de una sola. Su punto de referencia, al que no pierden nunca de vista, es el ciudadano medio. Ahora bien, el ciudadano medio, como la experiencia enseña, no aspira tanto a una elevada moralidad como a una subsistencia segura y a una convivencia ordenada. Y para lograr un fin relativamente tan modesto, le basta con una actitud estrictamente legal³⁵².

4. LA UNIVERSALIDAD PECULIARMENTE PARTICULAR DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

A lo largo del análisis de los ejes temáticos anteriormente expuestos predominó la idea de una forma peculiar de la razón, diferente de aquella que compete a lo productivamente predeterminado, cuya mezcla entre τεχνή y ἐπιστήμη (lo contingente-necesario) se refiere a la mera producción. La racionalidad que se implica con lo productivo, desde una perspectiva aristotélica, es una racionalidad que establece unos estándares de *producción* (ποίησις) predeterminados y fijos, invariables, generalizables y aplicables a toda forma de desarrollo productivo (o científico en el caso de la época contemporánea). Comprender esto es clave para dar paso a la *comprensión* de la forma peculiar de la razonabilidad expuesta en este trabajo: Aristóteles resalta en cada uno de los apartados examinados una razonabilidad referente a las acciones humanas (πρᾶξις), las cuales versan sobre lo particular y contingente; luego no se puede aplicar una racionalidad generalizada, anticipada, fija y predeterminada a la acción misma, sería un error categorial. No obstante, el ideal de encontrar una forma rigurosa para determinar la racionalidad concerniente a las acciones humanas se pasa por alto tal error:

“Es el ideal de un saber riguroso, objetivo, universal, neutro guiado y controlado por el método. Se sigue, como ha subrayado Gadamer, que incluso las experiencias extra-metódicas de la verdad como el arte, la historia, la moral, la política son re(con)ducidas

³⁵² F. Inciarte, “Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles”, p. 7.

al horizonte de un saber metódico y científico. El saber que orienta la moral, la ética, las *moral sciences* se convierte entonces en el saber neutro de las ciencias del espíritu, de las ciencias de la cultura o del hombre. Su consideración del obrar se conforma al ideal de la objetividad y la universalidad descriptiva del saber científico; la consideración práctico-moral de otros tiempos se transforma en una consideración teórico-constatativa y pierde así el contenido de la verdad que le había pertenecido en la tradición anterior”³⁵³.

El error categorial se podría explicar, desde una hermenéutica gadameriana, como el resultado de un cierto “apoderamiento” por parte de los planos productivo y poiético, los cuales, en su afán por abarcarlo todo, en el sentido de constituirse a sí mismos como la única imagen categorial del mundo, terminan por “reificar” aquello que no es susceptible de ser reificado, y esto es justamente el plano de los asuntos humanos que, por versar sobre lo contingente, pertenecen al plano de la razonabilidad práctica³⁵⁴. El intento, por parte de los planos productivo y poiético de constituirse a sí mismos en un único método y verdad que exprese una fija imagen del mundo de la racionalidad instrumental, atenta contra el recorrido histórico de una verdad que no se contiene en sí misma sino que se expresa como resultado del enriquecimiento de la tradición. Por eso dice Gadamer que la teorización de lo que antaño fuera práctico moral deviene en la pérdida del contenido de la verdad. Pretender desarrollar una verdad y un método fijo y universal es atentar contra el contenido histórico mismo, el cual se manifiesta en el enriquecimiento de una verdad inacabada.

La génesis de la forma peculiar de la razonabilidad práctica tratada en este capítulo se da a partir de la importante y decisiva distinción entre *πρῶξις* y *ποίησις*. La primera se refiere a los actos humanos que siempre versan sobre lo contingente; la segunda a las acciones implicadas en lo productivamente fijo y estable. No obstante, el meollo del asunto radica en que las ciencias del hombre, desde el siglo XX han reclamado para sí la autonomía de regirse por una razón instrumental³⁵⁵, esto es, una forma de racionalidad que se constituye dentro del marco de lo meramente productivo; y ciertamente esta es una racionalidad instrumental en lo que respecta al desarrollo de las ciencias del hombre. No obstante, aunque esta forma racional instrumental sea realmente efectiva en lo relacionado con el “porvenir” de las ciencias, sigue siendo igualmente ciega si no se da al interior de un marco que exija una estrecha relación entre medios y fines; esto es, que no es posible hablar de unas ciencias del hombre cuyo desarrollo se dé al margen de una serie de implicaciones morales; pues el campo de lo moral, ciertamente, alberga dentro de sí la estrecha relación medios-fines, donde los medios contienen ya, desde un inicio, el elemento constitutivo de la realización del fin y considera, por lo tanto, si acaso este elemento es conveniente para tal fin. En última instancia, la consideración de la relación medios-fines es propia de un dinamismo tan contingente como la realidad de los actos humanos, en los cuales se desarrolla lo más importante: la vida del hombre³⁵⁶.

³⁵³ F. Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, p. 327.

³⁵⁴ Con el análisis de los ejes temáticos en torno a los pasajes de la *Ética Nicomáquea* expuestos en el presente capítulo, se ha mostrado la existencia y validez de una razonabilidad práctica al interior de la ética.

³⁵⁵ Véase todo el recorrido histórico en torno a la fundamentación de las ciencias del hombre en la primera parte del capítulo I.

³⁵⁶ “La definición del carácter descriptivamente neutro del saber de las ciencias humanas y sociales, definición estrechamente ligada al reconocimiento de su carácter científico, despoja a este saber de toda función práctico-orientativa, dicho de otro modo, lo despoja de la conexión con aquellos valores que

Entonces, parece ser que el problema de la dicotomía razón práctica / razón teórica está mal planteado, pues no se trata de descartar una o la otra forma de racionalidad, o cuestionar si acaso una es mejor que la otra. De lo que se trata es de incluir el sujeto de estas formas, esto es, el hombre que debe dirigirse al desarrollo de las ciencias del hombre con miras a la cuestión de las acciones humanas. Y esta ambivalencia es imprescindible para señalar que el desarrollo social-científico debe garantizar el bienestar del hombre, de lo que se sigue que una forma de la racionalidad instrumental es ciega si no le antecede la luz de la razonabilidad crítica y práctica; una razonabilidad crítica traducida en una teoría reflexiva y una razonabilidad práctica en la realización de esa teoría universal en lo particular, donde se vislumbre en el *campo circunstancial* el modo como debe ser dirigido cada acto humano con tendencia a una cierta finalidad.

Por otra parte, se indagó, a lo largo del análisis de los anteriores pasajes, por el problema central de la razonabilidad práctica: su situación respecto al campo normativo universal y lo estrictamente particular de la acción. Pues bien, dicha indagación arrojó algunas respuestas positivas en lo tocante al carácter eminentemente universal de la recta razón y su necesaria realización en lo particular. En el análisis de varios pasajes se vio cómo es posible que la recta razón, sin perder su universalidad, *puede y debe* realizarse en lo particular de la situación en concreto. Esto mostró, además, que la universalidad de la recta razón es peculiar, pues una universalidad que no se agote en su realización en la particularidad de las acciones es algo que ciertamente atrae la atención; y dicha consideración tal vez explique si acaso ha sido un malentendido o una mala *comprensión* pensar que la razonabilidad práctica, por versar ella sobre lo particular, deba necesariamente ser *totalmente* particular, dando origen a concepciones particularistas y relativistas en torno al concepto de la razonabilidad práctica. Si se defiende la tesis de que la universalidad de la razonabilidad práctica, y en su nombre la recta razón, es una que *puede y debe* entrar en contacto con lo particular, sin agotarse, sin desconocerse a sí misma, sin caer en el relativismo, entonces será posible llegar a una recta *comprensión* de lo propio del obrar humano, del saber moral. Además, si se sostiene dicha peculiaridad de la universalidad, entonces también se podrá salvar esta forma de la razón del mero normativismo ético (campo normativo universal).

Ahora será necesario matizar y profundizar en dicha tesis: sobre la universalidad de la recta razón, pues de esta dilucidación dependerán las respuestas a los problemas planteados a lo largo del presente trabajo: cómo se realiza lo universal en lo particular de las acciones; si la razonabilidad práctica puede “fundamentar” el estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre; intentar *comprender* por qué se le denominan “ciencias” a las ciencias del hombre; si el término “ciencia” acaso se pueda decir en varios sentidos; y si el positivismo es definitivamente insuficiente para desarrollar las ciencias del hombre. Por estos motivos, se analizará específica y detalladamente el carácter universal de la recta razón, y en su nombre el *λόγος* universal, en el cuarto y conclusivo capítulo del presente trabajo.

deberían orientar el obrar, las elecciones y la vida humana en conjunto. La neutralidad descriptiva se convierte en un cierto momento en un carácter inmanente a la razón en tanto tal, que, de este modo, resulta progresivamente desposeída de sus contenidos sustanciales y se desarrolla así en dirección de la mera instrumentalidad y la mera funcionalidad. Al volverse incapaz de orientarla, la razón pierde su importancia para la vida”. F. Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, p. 327.

CAPÍTULO IV

EL CARÁCTER UNIVERSAL DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

Διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδεὶς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίας οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἦδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. [διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων.] ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὀρθῶσιν ὀρθῶς³⁵⁷

1. INTRODUCCIÓN

Los anteriores capítulos han mostrado la pertinencia de la razonabilidad práctica en lo que se refiere a dos problemas principales: la “fundamentación”³⁵⁸ de la ética, y en su nombre el obrar moral; y el desarrollo de las ciencias del hombre. Lo que alentó el abordaje de la comprensión aristotélica de la razonabilidad práctica fue el carácter problemático de la génesis y el desarrollo de las ciencias del hombre (capítulo I). Allí se vio cómo el apoderamiento del positivismo para la realización efectiva de dichas ciencias despertó una conciencia crítica (como movimiento emancipatorio) y práctica (como nuevo criterio racional orientativo del obrar humano), la cual, en su respuesta, acudió al intento de rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica para denunciar la *insuficiencia* de una racionalidad instrumental, propia del positivismo, en su pretensión de desarrollar

³⁵⁷ “Ésta es también la razón de que estas facultades parezcan naturales, y de que, mientras nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que estas facultades acompañan a ciertas edades, y que tal edad tiene intuición y juicio, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. En consecuencia uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia”. *EN*. 1143b,6-14.

³⁵⁸ Este término es un tanto delicado, pues a menudo se interpreta como si designase una instancia metafísica explicativa del origen de todas las cosas, dentro de un horizonte ontológico. No es esto lo que se quiere dar a entender con la palabra “fundamentación”, ya que ha quedado claro, de diversas maneras y a lo largo de este trabajo, que la razonabilidad práctica no parte de presupuestos metafísicos (ideales) para la *comprensión* del obrar moral. Es justamente lo contrario: la razonabilidad práctica aparece como una crítica a cualquier tipo de ética normativa que presuponga una fundamentación metafísica (ideal). Si se habla aquí de “fundamentación” es porque el término es problemático. El intento de responder si se puede mencionar dicho término con propiedad se desarrollará a lo largo del presente capítulo.

INTRODUCCIÓN

las ciencias del hombre. Con dicha denuncia aparece la figura de la *πρόξις* por oposición a la *ποίησις* en la justificación del obrar moral. Así, se vio en esta figura lo propio del modo de ser de la razonabilidad práctica que, por ser *esencialmente* social, es pertinente para el abordaje de la problemática del *posible* estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre. Esta exposición de la razonabilidad práctica implicó, necesariamente, la indagación de lo propio de su peculiar modo de ser (capítulo II). Para tal efecto, se analizó su carácter estructural (exigencias básicas de la razonabilidad práctica) y su situación aporética (el carácter problemático de la razonabilidad práctica desde sus tres aporías). Con estos dos análisis se llegó a la conclusión de que hay, ciertamente, una *mala comprensión* de la razonabilidad práctica cuando se afirma, *idealmente*, que ésta es *completamente* particular; una situación desafortunada que puede llevar a esta forma peculiar de la razón o bien al mero relativismo, o bien al normativismo (campo normativo universal). Para salvar a la razonabilidad práctica de caer en uno de estos dos polos y asegurar su puesto en el término medio, fue necesario remitirse directamente a su génesis: el análisis de los pasajes más relevantes de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles (capítulo III). Allí se vio, con claridad y de diversas maneras, la preeminencia de la recta razón (*ορθός λόγος*) como el eje fundamental de la razonabilidad práctica. A lo largo del análisis de los distintos ejes temáticos se evidenció el carácter peculiarmente universal de la recta razón; peculiar en tanto se trata de una universalidad *capaz* de realizarse, *necesariamente*, en lo particular de las acciones en concreto, sin agotarse ella misma ni desconocerse (alienarse).

Ahora bien, la breve recapitulación anterior se hace para dar cuenta del porqué del propósito del presente y último capítulo. Como se habrá podido observar, cada uno de los capítulos anteriores apareció como un intento de respuesta a la problemática planteada por el precedente. El primer capítulo, desde luego, surgió a partir de la problemática como tal: si el positivismo es suficiente o no para desarrollar las ciencias del hombre. Dicha consideración trajo, como consecuencia, una respuesta desde el pensamiento *crítico* y *práctico*, que se traduce en la variedad de elementos vistos hasta el momento: las dicotomías *πρόξις**ποίησις*, necesidad\contingencia, particular\universal, relativismo\normativismo, razonabilidad práctica\razón instrumental. Los análisis en torno a lo propio de la razonabilidad práctica han arrojado, en resumen, un elemento transversal a las dicotomías: la recta razón y su carácter peculiarmente universal.

Empero, podría decirse, a modo de objeción, que a lo largo del presente trabajo que inició con una consideración en torno a la problemática de las ciencias del hombre y el positivismo, dicho estudio se ha ido difuminando hacia cuestiones más “particulares”, más propias del hombre individual³⁵⁹ y, por lo tanto, ajenas a realidades sociales que tienen que ver con las ciencias del hombre. En respuesta a ello, vale la pena recordar cómo en cada capítulo se argumentó la relación estrictamente *esencial* de la razonabilidad práctica con las realidades sociales y, en consecuencia, con las ciencias del hombre. La forma argumentativa alcanzó una de sus mayores expresiones en los apartados dedicados a H. Arendt y H. Gadamer en la segunda parte del capítulo I, y en los ejes temáticos dedicados al aspecto político de la razonabilidad práctica en la *Ética Nicomáquea* en el capítulo precedente. Justamente el carácter indisoluble de la relación entre la

³⁵⁹ Se podría incluso decir que el análisis de la razonabilidad práctica, y en su nombre la recta razón, se refiere, únicamente, a cuestiones estrictamente relacionadas con el recto obrar, con una instancia meramente ética y ajena al concepto propio de ciencia, sea cual sea la acepción (ciencia físico-matemática, ciencias del hombre).

razonabilidad práctica y las realidades sociales fue lo que autorizó la puesta en marcha de todo lo que se ha desarrollado hasta el momento.

Pues bien, dejando a un lado la objeción superada, ha de indicarse que la recta razón, como elemento transversal a las dicotomías, se perfila como el candidato óptimo para intentar responder a las cuestiones problemáticas que han ido surgiendo a lo largo de este trabajo. Entre estas cuestiones, las dos que más competen al desarrollo del objetivo de este capítulo son: cómo se realiza lo universal en lo particular y si acaso puede la razonabilidad práctica “fundamentar” el desarrollo de las ciencias del hombre. En caso de que no sea posible lo segundo, entonces se intentará responder qué papel cumple ésta en el desarrollo de aquellas.

Con la finalidad de hacer más comprensible las relaciones entre el positivismo (racionalidad instrumental), la razonabilidad práctica y las ciencias del hombre, se recordará, sintética y brevemente, los rasgos constituyentes de la forma problemática que ha atravesado a toda la indagación hecha hasta el momento. Dichos rasgos son:

- a. El positivismo, al considerar toda proposición científica desde un análisis meramente descriptivo no puede, por ello mismo, ofrecer una indicación imperativa moral; y si lo hiciera sería todavía peor, pues aparecería la obligatoriedad moral como el producto de un “deber”, obediente a unas leyes universales y fijas de la razón práctica (Kant³⁶⁰). De esto se sigue que el análisis meramente descriptivo no tiene la fuerza crítica para valorar *prácticamente* la realidad contingente, una realidad que, como se ha visto, consiste en ser un constructo social (Teoría Crítica); de modo que el solo hecho de hablar de una instancia meramente descriptiva propia del positivismo es, de por sí, un idealismo traducido en un realismo ingenuo. Con esto se recuerda, además, que no hay ciencia, ni físico-matemática ni del hombre, que se desarrolle al margen de la realidad social.
- b. La fundamentación teórica presupone una *predeterminación* rigurosa para todo obrar moral en toda circunstancia, lo cual contrasta fuertemente con la necesidad *inmediata* de la acción, una acción que, por cierto, es contingente y por ello mismo puede escapar a una metodología fija y estable.
- c. El conocimiento teórico es un saber que versa sobre lo general. El error categorial aparece cuando se confunde este saber con el saber moral, aniquilando la peculiaridad del segundo. El saber moral, por lo tanto, no puede ni debe estar por completo fundamentado teóricamente, pues la totalidad de la fundamentación no le permite *ver* al saber moral las determinaciones particulares de la acción.
- d. La labor positivista, en su afán por el apoderamiento de lo propio de la acción humana, instrumentaliza a la *πρόξις*. ¿Y cuál es el resultado? Que la acción humana se desconoce a sí misma, enajenándose y sirviendo como un mero medio para un fin distinto de ella misma. En consecuencia, el hombre no se realiza a sí

³⁶⁰ Se debe recordar que a Kant, al considerar las cuestiones metafísicas como irresolubles para la razón pura, no le queda otro remedio que el justificar los ideales de la razón desde una razón práctica, como único medio para darles una realidad objetiva. Así, aparecen dicho ideales como productos de la razón pura, esto es, que el apartado moral aparece, según Kant, estrechamente ligado a una razón pura; algo que ciertamente desconcierta, pues se trata de una ética estrictamente universal que prescribe una serie de leyes y normas que, dada su rigurosa universalidad, no son capaces de reconocer la realidad contingente de las acciones humanas, haciendo de esta ética, en última instancia, una ética inhumana.

mismo, no llega a su plenitud, pues el agente no es principio y fin de la acción sino sólo su medio. En este punto es necesario recordar vehementemente la importancia del carácter plurisignificativo de la razón, pues éste permite una visión diversificada de su sentido: ya no se trata *únicamente* de una razón instrumental sino también de una razonabilidad práctica que se le opone y reclama lo suyo: la acción humana.

e. La fundamentación teórica del obrar moral es objetivante, esto es, resta o, más bien, incluso aniquila al sujeto de las formas morales y prácticas. Ya no hay un sujeto que se realiza en la acción, sino un instrumento que se deshumaniza en la medida en que objetiva a la acción para una finalidad distinta de él mismo. En suma, ya no es el hombre el agente de sus propias acciones, sino un instrumento al servicio de unas operaciones (¡ya no acciones!) que le son ajenas a su propia formación. El hombre ya no es lo que hace, porque ya no hace; y si esto se mira con un poco de tragedia, ya no se puede hablar de humanidad, sino de un complejo proceso de mecanismos y operaciones.

Así pues, con la exposición de estos elementos rememorativos, se procederá a la exposición y defensa de la tesis del carácter universal de la razonabilidad práctica; y, en su nombre, la recta razón, para la resolución, si es que es posible, de las cuestiones ya planteadas a lo largo del presente trabajo.

2. CONSIDERACIONES PRELIMINARES EN TORNO A LA EXPOSICIÓN DE LA POSTURA UNIVERSALISTA

La idea de una universalidad propia de la razonabilidad práctica tiene, como es de esperarse, un origen histórico; una situación que supone una espada de doble filo, pues por una parte señala y valida, desde el lenguaje, la labor hermenéutica de la reconstrucción del sentido³⁶¹, pero por otra parte queda sujeta a ciertas críticas emitidas por posturas relativistas y particularistas en torno a la misma razonabilidad práctica. Así pues, es evidente que dentro del campo hermenéutico hay cabida para posturas interpretativas de incluso polos opuestos (particular\universal). Entonces, queda la pregunta ¿cuál postura tiene la razón? A lo largo de este trabajo se ha mostrado, de varias maneras, lo problemático que es el ubicar a la razonabilidad práctica tanto en el relativismo como en lo estrictamente universal (campo normativo universal\éticas normativas). De modo que lo que se busca es defender una postura universalista de la razonabilidad práctica, y en su nombre la recta razón bajo la figura del *lóγος* universal, sin que esto signifique, en absoluto, un universalismo estricto. Por eso se habla aquí de una universalidad peculiar, tan peculiar como el modo de ser de la razonabilidad práctica misma.

Se ha llegado a esta postura universalista por dos vías: la primera se ha construido a lo largo de las diversas indagaciones fruto del examen y análisis de la razonabilidad práctica (los anteriores capítulos); la segunda aparece en la búsqueda dentro de la

³⁶¹ ¿Cómo? ¿Cómo me liga lo que liga el sentido al sentido? Al *asimilarme* a lo dicho, el movimiento que me arrastra hacia el sentido segundo me convierte en partícipe de lo que se me anuncia. La semejanza en que reside la fuerza del símbolo y de la que extrae su poder revelador no es en efecto un parecido objetivo, que yo pueda considerar como una relación expuesta ante mí; es una asimilación existencial de mi ser al ser según el movimiento de la analogía. P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 32.

discusión filosófica misma en torno a la rehabilitación de la filosofía práctica, en cuyo escenario surgen posturas tanto particularistas (relativistas) como universalistas. Pues bien, es evidente que la tesis próxima a exponer está del lado de la postura universalista, específicamente en consonancia con el pensamiento aristotélico del filósofo francés Pierre Aubenque. Con base en estas dos vías se desarrollará la tesis universalista de la razonabilidad práctica.

3. EL CARÁCTER HERMENÉUTICO-DIALÉCTICO DE LA REALIZACIÓN DE LO PRÁCTICAMENTE UNIVERSAL EN LO PARTICULAR

Para precisar el inicio de la postura universalista, según Aubenque, es necesario indicar la estrecha relación entre la razonabilidad práctica y la filosofía política:

En lo que respecta a la filosofía política, la inmanencia de la *praxis* lleva a pensar lo político en cuanto tal como proceso de auto-realización del hombre en tanto que ciudadano, y no como imitación de un modelo trascendente suprahumano, de tipo cosmológico, teológico o incluso simplemente ontológico. Esta inmanencia de la auto-fundación de lo político por medio del *logos* caracterizaría según H. Arendt, seguida por B. Cassin, el aristotelismo político en oposición al platonismo político, que subordina lo político a lo ontológico y yerra así la especificidad de la acción política justa³⁶².

Cuando se habla de “inmanencia de la *praxis*” no se está indicando algo distinto a la reafirmación del *campo circunstancial* que se ha venido mencionando hasta el momento. En efecto, el hombre se auto-realiza en la medida en que actúa conforme a una serie de circunstancias que exigen la inmediatez de la obra. Dicha inmediatez reclama para sí el *hic et nunc* de la acción. En contraste, aparece el modelo paradigmático de un trasfondo metafísico que ha de ser imitado. Justamente esta es la universalidad criticada por la razonabilidad práctica, pues se trata de una universalidad metafísica (ideal) ajena a los asuntos humanos inmanentes y objetos de la acción. Entonces, si se comparan el aristotelismo político y el platonismo político, quedará el camino despejado para proponer una universalidad peculiar en tanto versa sobre el plano de lo inmanente. Dicha tentativa se ve apoyada, además, por la introducción del concepto “universal” en el sendero de la plurisignificatividad³⁶³: si puede existir una universalidad metafísica, ¿por qué no una universalidad inmanente acorde a la “naturaleza” del hombre?

Antes de continuar con la introducción del concepto de la universalidad inmanente, es preciso matizar por qué hay posturas particularistas y relativistas tras la lectura de la filosofía aristotélica. Estas posturas nacen como fruto de la lectura de un Aristóteles “posmoderno”, quien, al criticar la fundamentación ontológica (metafísica-ideal), se remite directamente a lo contingente, lo accidental y la plurisignificatividad del bien, apareciendo un Aristóteles aporético, insistematizable, anti-platónico y destructor de toda ontoteología y toda ética ontológicamente fundada³⁶⁴. En consecuencia, filósofos como Derrida, Rorty y Lyotard verán en la imagen de Aristóteles una imagen “disolvente” de todos los presupuestos fundamentales en lo tocante a la estabilidad y fijación de una ética “sólida”. De manera que la doctrina aristotélica sobre

³⁶² P. Aubenque, “El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la ética” p. 11.

³⁶³ Véase la introducción del capítulo III.

³⁶⁴ Cfr. P. Aubenque, “El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la ética”, p. 12.

la plurisignificatividad tanto del ser como del bien puede ofrecer, desde una mala *comprensión*, los presupuestos para una postura relativista. ¿Cómo argumentar que hay una mala *comprensión*? Esto ya quedó argumentado a lo largo de los anteriores capítulos, en los cuales se justificó, de varias maneras, que la plurisignificatividad tanto del bien como de la razón permite la introducción de otros modos de ser, rompiendo con los esquemas en clave unívoca frente a la interpretación de la realidad; en otras palabras, que la razón rígida y físico-matemática, propia del positivismo, no es la única que existe. Ahora bien, el que haya otra forma de la razón u otra forma del bien, no significa, en absoluto, que Aristóteles sea un “posmoderno” deconstructor de los fundamentos. Sí puede ser deconstructor de unos presupuestos metafísicos que no garantizan la “fundamentación” del obrar moral sin caer en el error categorial³⁶⁵, pero de esto no se deduce que la razonabilidad práctica aquí propuesta caiga en el relativismo. Por lo tanto, es necesario justificar una postura universalista en clave peculiar, y en su nombre el concepto de la universalidad inmanente. Con dicho concepto se salva a la razonabilidad práctica de interpretaciones “posmodernas”. Si los posmodernos interpretaron a Aristóteles de esta manera es porque no pueden reconocer la posibilidad plurisignificativa del concepto mismo de universalidad; y no podrían porque no conciben adecuadamente el término “plurisignificatividad”, pues de éste no esperan sino la disolución, sin más, de todo fundamento; y no, en cambio, la posibilidad de apertura del sentido propia de las labores hermenéuticas y fenomenológicas.

Entonces, ¿cómo llevar a buen término la plurisignificatividad del concepto de la universalidad inmanente? Lo analizado hasta el momento, en relación con todos aquellos elementos que tengan que ver con la razonabilidad práctica, entra en sintonía con los aportes de Aubenque, pues él dice que, frente a las interpretaciones posmodernas de la filosofía aristotélica, “la polisemia no excluye, sino que remite a un proyecto de unidad, de una unidad que sea de otro orden que la de una totalización autoritaria”³⁶⁶. Así, aparece en escena un Aristóteles que, según Aubenque, no es el del silogismo, ni siquiera el del silogismo práctico, sino un Aristóteles de las “definiciones dialécticas”³⁶⁷, dentro de las cuales no hay un criterio conceptual que de-fina *totalmente* tal o cual noción relacionada con el obrar moral³⁶⁸. La falta de exactitud en las definiciones sitúa la ética en el plano del discurso verosímil³⁶⁹, más cercano a la persuasión teórica que a la demostración matemática³⁷⁰. Una objeción marcadamente posmoderna podría decir que estos elementos descriptivos de las “definiciones dialécticas” acentúan aún más el relativismo de la razonabilidad práctica. Ante este reclamo, la contra-objeción puede preguntar ¿relativismo por qué, si con estas “imprecisiones conceptuales” se da una cuenta detallada de la *realización* del bien moral justamente en lo contingente? Si el hombre bueno es el

³⁶⁵ Como se ha señalado, el error categorial consiste, aquí, en la “fundamentación” de lo contingente a partir de leyes universales y necesarias (ideales-metafísicas).

³⁶⁶ P. Aubenque, “El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la ética”, p. 12.

³⁶⁷ Cfr. *Ibid*, p.12.

³⁶⁸ A este respecto recuérdese el análisis del pasaje de la *EN*. correspondiente al eje temático *El bien humano como una actividad del alma*. Allí se resaltó que Aristóteles no ofrece un criterio conceptual sobre qué significa exactamente que el hombre bueno realice obras buenas, ni cuáles sean estas obras en específico.

³⁶⁹ διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικοὺς. *EN*. 1140b,8-11. Aristóteles se remite a un discurso verosímil en tanto no de-fine cómo ni quién es el hombre bueno ideal, sino *este hombre ejemplar* (Περικλέα), de quien ni siquiera afirma apodócticamente, sino con cierta probabilidad (οἰόμεθα).

³⁷⁰ Cfr. *EN*. 1094b,25.

que hace buenas obras, ¿de qué otra manera se podría conocer o “definir” si no es con relación a las obras mismas *hic et nunc*? Es más, si el buen obrar no se *realizara* en el *campo circunstancial*, no sería posible *reconocer* ningún modelo paradigmático (Pericles en el siglo de oro de la Antigua Grecia, por ejemplo), ni habría opiniones unívocas o en consenso respecto a la designación de este paradigma.

Todas estas consideraciones, en torno al aparato discursivo aristotélico, abren un poco más el horizonte de la *comprensión* de la razonabilidad práctica, paso clave para poder analizar la perspectiva universalista de la recta razón (universalidad inmanente).

Para argumentar este paso, conviene añadir una consideración de Aristóteles mismo, que aleja la figura de las “definiciones dialécticas” aún más de toda interpretación relativista (*mala comprensión*) y que puede apoyar la tesis de Aubenque. Dice el Filósofo en el libro V de la *Ética Nicomáquea*:

διὸ δίκαιον μὲν ἔστι, καὶ βέλτιόν τινος δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἁμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου. τοῦτο γὰρ αἴτιον καὶ τοῦ μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι, ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον, ὥστε ψηφίσματος δεῖ. τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἔστιν, ὥσπερ καὶ τῆς Λεσβίας οἰκοδομίας ὁ μολίβδινος κανὼν· πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανὼν, καὶ τὸ ψηφισμα πρὸς τὰ πράγματα³⁷¹.

Aristóteles reconoce que lo justo absoluto es justo por definición, de ahí que la equidad no sea mejor que esto (οὐ τοῦ ἀπλῶς). Tal reconocimiento se da en el plano teórico. Pero cuando se pasa al margen práctico, la cuestión cambia, pues ahora lo equitativo sí es mejor que el resultado (el error) de la aplicación del carácter absoluto de la justicia (δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἁμαρτήματος). Empero ¿por qué habla Aristóteles del “error” (ἁμαρτήματος)? Porque lo absoluto (ἀπλῶς) es la imagen teórica y no efectiva de la ley (νόμος) que, en tanto tal, no contiene la infinita riqueza real de lo contingente, de manera que se ve desbordado cuando intenta aplicarse a los casos particulares en concreto; y por esto dice Aristóteles que la universalidad deja incompleta a la ley (ἢ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου) cuándo ésta se aplica a lo particular. Ante esto se perfila la naturaleza de la equidad: como corrección de la ley (ἐπανόρθωμα νόμου); y en tanto corrección como “completud” de esa ley imperfecta³⁷².

La posibilidad de una *corrección* de la ley designa en la equidad el elemento idóneo que puede, en parte, asegurar la tesis de la unidad propuesta por Aubenque. En efecto, no se está negando la necesidad de la norma (campo normativo universal), más bien se está denunciando su imperfección en tanto no hace justicia *prácticamente* real. Entonces, ¿qué la perfecciona? La equidad (ἐπιεικοῦς), aquella que como imagen correctiva debe ser capaz, también, de ostentar una imagen *orientativa*. De esta manera habrá una justicia *prácticamente verdadera*. Ahora bien, si se considera una forma discursiva dialéctica (“definiciones dialécticas”), alimentada por la verosimilitud y lo

³⁷¹ Por eso, lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto. Y tal es la naturaleza de lo equitativo: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta. Ésta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que es necesario un decreto. Pues de lo que es indefinido, la regla también lo es, y como la regla de plomo usada en las construcciones lesvias, que no es rígida, sino que se adapta a la forma de la piedra; así también los decretos se adaptan a los casos. *EN*. 1137b,24-32.

³⁷² A este respecto se debe recordar lo desarrollado en el capítulo I, cuando se trató la idea de la perfectibilidad del derecho en la *Actualidad hermenéutica de Aristóteles* propuesta por H. Gadamer.

probable³⁷³, se llegará a la realización de que no hay aquí rastro alguno de “relativismo”, pues esta forma *ve* lo particular de la situación y *orientativamente* corrige a la norma (perfectibilidad del derecho y de la moral). En síntesis, se podría decir que la universalidad *verdaderamente práctica* de la ley (o norma) se realiza en función del movimiento dialéctico³⁷⁴ (por “definición dialéctica”) de la equidad. Por otra parte, la universalidad teórica de la ley aplicada estrictamente a la situación no es una universalidad *propiaamente realizada*, es mera forma teórica que, para los casos excepcionales, en lugar de procurar justicia, logra lo contrario.

Con la afirmación de la incompletud universal teórica y su consecuente perfeccionamiento en virtud de la equidad, Aristóteles avanza y reconoce el estado de casos excepcionales, en los cuales la indefinición (ἀόριστος) de lo contingente llega a tal grado que no es posible establecer una ley (ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον); y el hecho de que no sea posible, no quiere decir que no haya posibilidades legislativas bajo el nombre de una cierta universalidad. Aristóteles combate el relativismo (como elemento activo de la indefinición (ἀόριστος) asumiéndolo, postulando una forma *contingente* de la ley según la indefinición de la regla (δεῖ. τοῦ γὰρ ἀόριστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἔστιν); una indefinición que se da por la *observación* de los casos particulares. Así surge la figura del decreto (τὸ ψήφισμα) como el efecto práctico de la *adaptación* (μετακινεῖται) de la ley a los casos excepcionales. ¿Dónde está, entonces, la universalidad inmanente que permite hablar de un relativismo asumido y superado? Está en la posibilidad que tiene la equidad para *ver* en el caso particular lo que éste demanda *hic et nunc*; y la atención a aquello que demande es la clave para la subsunción de lo excepcional dentro del contenido de la ley, abierta a la excepción que se presenta como decreto. De esta manera, la universalidad inmanente se *realiza* en conformidad con la *adaptación* a los casos; algo que en el caso de la universalidad teórica (ideal) se da a la inversa, como adaptación de los casos a la ley; pero la realidad humana es contingente y la ley no. ¿Qué debe hacer entonces la ley? *Adaptarse*, así se *realiza* la universalidad inmanente.

Para efectos dilucidatorios, se debe matizar un poco más en qué consiste la universalidad inmanente. Ésta se puede entender como la *determinación efectiva y práctica* de lo contingente, sin que dicha contingencia se desconozca a sí misma ni en el proceso ni en el resultado; es decir, sin que la necesidad de la ley tergiverse o aliene la exigencia inmediata del caso excepcional, ya sea en la realización del decreto, ya sea en su resultado final, pues precisamente se llama, por esto, *excepción* de la ley. Se trata de una ley que se configura en conformidad con el caso particular. Empero, una objeción lo bastante aguda podría decir que eso no es universalidad inmanente, sino una suerte de estrategia “relativista” para solucionar un problema concreto. Pues bien, tal objeción tiene razón en aquello de que, ciertamente, se soluciona un problema concreto, pero se

³⁷³ “En la *Ética a Nicómaco* el juicio ético será comparado, no ya con el saber del geómetra, sino con el saber del carpintero, y la exactitud matemática le será denegada expresamente en provecho de un acercamiento, sin duda escandaloso para un platónico, a la retórica”. P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 53.

³⁷⁴ “Según Aristóteles, la dialéctica es el ejercicio mental (previo a toda ciencia) que permite conocer los principios (...). El Estagirita no tiene dificultades en reconocer que cada ciencia está ciega respecto de sus principios: desde la estructura interna a cada disciplina no se puede acceder a sus principios. Para ello, es necesario discurrir en torno a ellos, a través, a partir de, cosas plausibles. Y esto es lo propio de la dialéctica: ella abre los caminos a todos los métodos (...). Suele pensarse que el punto de partida depende del tipo de investigación del que se trate: la acumulación (ἱστορία) de datos sería adecuada para las llamadas ciencias empíricas, mientras que las opiniones de los expertos, así como las que transmite el lenguaje ordinario (ἔνδοξα) serviría de punto inicial de las investigaciones éticas o políticas”. C. Carbonell, “Aristóteles imagina “lo que es”. Dialéctica y phantasia en el origen del conocimiento” pp. 648-649.

equivoca al señalar que dicha solución tenga un presupuesto relativista. Lo propio de la universalidad inmanente es considerar, *ver* lo contingente y *realizarse* en ello; y así, no se habla de un “relativismo” sino de una *relatividad*, esto es, de la posibilidad de la relación entre la universalidad de la ley y la particularidad del caso, en *todos* los casos. Sin embargo, resulta claro que esta explicación no es suficiente para argumentar, con precisión, cómo se puede *ver* en *todos* los casos posibles la *situación práctica* para la *realización* de la universalidad inmanente, por lo que será necesario continuar con la exposición de la perspectiva universalista de la recta razón.

4. LA JUSTIFICACIÓN DE LA POSTURA UNIVERSALISTA A PARTIR DE LA EXPERIENCIA, LA AUTO-REFERENCIALIDAD Y LA VERDAD PRÁCTICA

El hecho de hablar de una relatividad, como horizonte para la comprensión de la *realización* de la universalidad inmanente, no quiere decir que la razonabilidad práctica carezca por ello de una determinación de los principios de acción que la caracteriza. Si hubiese tal carencia, Aristóteles ni siquiera hubiera osado escribir sobre este tema; y aun así está la *Ética Nicomáquea* con todas sus reflexiones sobre el obrar moral. De manera que Aristóteles no renuncia al intento de la “fundamentación teórica” de las “reglas” del obrar moral. A este respecto se debe recordar lo expuesto en la segunda parte del primer capítulo, sobre la rehabilitación de la filosofía práctica, cuyos defensores apostaron por “una filosofía intrínsecamente práctica, que no es simple apéndice o corolario de la filosofía teórica, sino que posee sus propios principios, su propio método y pone en marcha un tipo propio de racionalidad”³⁷⁵.

Además de lo argumentado hasta el momento, de que la diferencia fundamental entre la razón teórica (επιστήμη) y la razonabilidad práctica (πράξις) yace en que la primera versa sobre lo necesario y lo segundo sobre lo contingente, conviene, además, justificar otra característica diferencial que posibilite la “fundamentación” *propia* de la razonabilidad práctica, incluso como *ciencia práctica*³⁷⁶. Dicha diferencia se puede hallar a la luz de una precisión hecha por Aristóteles en su *Metafísica*:

Ahora bien, puesto que resulta que la ciencia física se ocupa también de un cierto género de lo que es (se ocupa, efectivamente, de aquel tipo de entidad cuyo principio del movimiento y del reposo está en ella misma), es obvio que no es ciencia ni práctica ni productiva (y es que el principio de las cosas producibles está en el que las produce – trátase del entendimiento, del arte o de alguna otra potencia- y el principio de las cosas que han de hacerse está en el que las hace, y es la elección: lo que ha de hacerse y lo que ha de elegirse son, en efecto, lo mismo)³⁷⁷.

El sujeto (el agente) es el principio de movimiento de aquello que se hace o se elige. Esta afirmación, tan “trivial” en apariencia, significa que el sujeto es el que hace la

³⁷⁵ Cfr. P. Aubenque, “El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la ética”, p. 13.

³⁷⁶ Esta posibilidad de la ciencia práctica en el proyecto aristotélico, contemplada por Aubenque (cfr. p. 12), encuentra un cierto paralelismo con el ideal de una fundamentación científica propia de las ciencias del hombre. Si se logra determinar el sentido de esta forma de la ciencia en el proyecto aristotélico, aumenta la posibilidad de una respuesta a dos de los problemas vistos en este trabajo: ¿cómo se fundamentan científicamente las ciencias del hombre?, y si la razonabilidad práctica puede desarrollarlas.

³⁷⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1025b,18-24.

ciencia, ya sea la ciencia productiva (que hoy en día se concibe como una mezcla entre *επιστήμη* y *τεχνή*), ya sea la ciencia práctica (ciencias del hombre). Esta es una diferencia fundamental respecto a la ciencia teórica (como ciencia antaño entendida en el sentido de la mera *επιστήμη* dentro del marco de lo físico-matemático). En ésta, su objeto tiene en sí misma el principio de su propio movimiento. Pero se debe recordar que dicha ciencia en un sentido estrictamente teórico (mera *επιστήμη*) ya no existe ni siquiera desde el inicio del Renacimiento, con el auge de la revolución técnica y el humanismo renacentista. Difícilmente se podría hablar hoy de una ciencia teórica³⁷⁸, por lo que el campo de la discusión queda reducido a las ciencias productivas y prácticas; y si el hombre es el sujeto tanto de lo productivo (*επιστήμη* y *τεχνή*) como de lo práctico (*πράξις*), se deduce fácilmente que no hay ciencia, hoy en día, ajena al sujeto, que es su principio de movimiento.

De lo anterior se infiere que no hay algo así como una “Ciencia” si es el hombre el que la hace. Ahora bien, puesto que ya se sabe que el hombre es el principio de las dos formas de ciencia anteriormente mencionadas, se ha de recordar que en el caso de la ciencia productiva el principio que se *manifiesta* en el sujeto es la *τεχνή*, mientras que en la ciencia práctica el principio es la *προαίρεσις* (la virtud como un modo de ser electivo³⁷⁹). Y se debe matizar el hecho de enunciar aquí, en el caso de la *τεχνή*, un sentido “manifestativo”. En efecto, si se recuerda lo visto en el capítulo I, cuando se trató sobre la *actualidad hermenéutica de Aristóteles* según H. Gadamer, se debe recordar que el sentido “manifestativo” de la *τεχνή* ostenta una forma “instrumental”. El hombre se vale de la *τεχνή* como de un instrumento³⁸⁰, y por eso se dice que en toda labor productiva el medio es diferente del final.

Por el contrario, en la ciencia práctica el medio y el final se identifican, el final no es diferente del medio, ni se puede entender un medio sin el final puesto que éste *ya* es un final en sí mismo, hay una *unidad práctica*. Por esto dice Aubenque, comentando a Aristóteles, que “el saber práctico es un saber ligado a un interés, que es el interés que el agente, al mismo tiempo sujeto de la ciencia práctica, encuentra en su propia realización, *energeia*, cuyo nombre propiamente humano es la felicidad, *eudaimonia*. La ciencia práctica no queda sin efecto en quien la posee: le hace mejor y feliz”³⁸¹. El hombre se *realiza* a sí mismo en la medida en que obra, en que pone dentro de un horizonte práctico y un campo circunstancial un cierto interés, un *empeño*. Por esto es tan problemático hablar, para efectos dilucidatorios, de algo así como una “naturaleza humana” o una “fundamentación” de la razonabilidad práctica, porque el hombre es lo que hace y lo que dice en unas circunstancias dadas por lo contingente, el hombre se entiende a sí mismo en la medida de lo que hace, lo cual no significa negar que tenga una naturaleza si ésta es precisamente el *realizarse* a sí mismo según las acciones; y si toda acción humana es elección, como lo dijo Aristóteles, entonces se sigue que el hombre es elección³⁸², esa es

³⁷⁸ Si acaso las matemáticas, la física y la química puras.

³⁷⁹ Véase el eje temático *Deliberación, prudencia y experiencia práctica* del capítulo III.

³⁸⁰ Se debe precisar que esto no significa, en absoluto, que la forma racional de la *τεχνή* sea una razón instrumental. Se vuelve instrumental justamente cuando la concepción positivista reduce la labor productiva a esa única instancia, la de la mera *τεχνή*, sin el carácter orientativo de la *πράξις* de la cual *siempre* debe estar acompañada. Esta tesis, desde luego, será ampliada y defendida hacia el final del presente trabajo.

³⁸¹ P. Aubenque, “El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la ética”, p. 13.

³⁸² ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. *EN*. 1139b,4-5.

su “naturaleza”. Y dado que la elección lo es de algo contingente³⁸³, entonces se puede afirmar que la naturaleza del hombre no es metafísica (ideal), sino inmanente, inacabada, proyectada hacia las posibilidades de elección.

Ahora bien, uno se podría preguntar cómo sabe el hombre qué es lo bueno en cada situación, y de hecho, éste es uno de los principales problemas de la razonabilidad práctica que no se ha examinado todavía en profundidad. Si bien es cierto que ya se han logrado algunos avances en la resolución del problema a lo largo de este trabajo³⁸⁴, no ha quedado adecuadamente respondida la cuestión, por lo que será necesario continuar con este propósito en lo que sigue; una situación afortunada dado que de la respuesta a este problema se puede inferir la respuesta al problema de lo universal (universalidad inmanente) y su *realización* en lo particular.

El obrar moral, como es sabido por lo que se ha visto hasta ahora, no es algo “dado”, que esté ahí, afuera, frente al sujeto para que éste luego se apropie de él. No, el obrar moral es un *facendum quid*, un proceso por así decirlo en el que no hay una determinación previa, sino que ésta se hace en el devenir, en lo contingente, en el *campo circunstancial*. Empero, esto no se debe *comprender* como una situación en la que haya una cierta intuición de lo *inmediato* que deba hacerse, pues el saber moral, para que se *realice*, exige un esfuerzo y algo esencialmente importante: la experiencia³⁸⁵. Si hay algo que ha complicado considerablemente la *comprensión* del modo de ser de la razonabilidad práctica, es justamente el concebirla en términos ideales, es decir, pensar que el saber moral, y en su nombre el obrar moral, es algo “inmediato”, que el término medio es un atinar “siempre” en el blanco, sin “jamás” equivocarse; y nada podría estar más alejado de la *realidad práctica*. Aristóteles en estas cuestiones fue lo suficientemente sutil como para no dejarse engañar por premisas ideales. El término medio, por ejemplo, no lo plantea Aristóteles como una figura ideal que se *deba* alcanzar, a modo de imperativo moral (Kant), para poder ser virtuoso. La virtud, término medio, más bien se presenta como un punto de referencia respecto del cual aflojar o intensificar la actividad del alma³⁸⁶. Su inmanencia está en su referencialidad, lo que conllevará, en la mayoría de los casos, la posibilidad del error. Así, la *experiencia* se puede definir como un saber *práctico* acumulativo de errores superados y corregidos.

Lo anteriormente planteado sigue estando, sin embargo, incompleto. Hace falta un elemento clave que permita la *acumulación* de los contenidos de la *experiencia práctica*, así como el reconocimiento (el poder *ver* en la situación) de un término medio referencial. Este elemento es la prudencia (ἡ δῖα νοῖα πρακτικὴ³⁸⁷), una inteligencia práctica que, con su carácter intrínsecamente *orientativo*, guía al obrar moral. Y en tanto es *orientativa*, se ha de afirmar en ella también un carácter auto-referencial, porque no hay una “orientación” así sin más, sino una *orientación respecto a algo*, que en este caso apunta a la deliberación acerca de lo que es bueno para el hombre³⁸⁸, para cada hombre;

³⁸³ οὐδεις δὲ βουλευεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχει. EN. 1139a,13-14.

³⁸⁴ Sobre todo en los capítulos II y III.

³⁸⁵ Véase el eje temático *Ciencia política, πράξις y experiencia* (capítulo III).

³⁸⁶ ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν. EN. 1138B,21-23. El carácter referencial del término medio se justifica porque el hombre, mirando (ἀποβλέπων) hacia este, regula su actividad; y regular la actividad implica un proceso, un *facendum*. No se trata, por lo tanto, de una intuición en la que se dé directamente, y sin equivocarse, en el blanco.

³⁸⁷ Cfr. EN. 1139a,26-27.

³⁸⁸ Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι. EN. 1141b,8-9.

y puesto que el hombre es tanto el agente como el sujeto de sus propias acciones, se sigue la justificación de la auto-referencialidad propia de la razonabilidad práctica.

Con el fin de justificar más el carácter auto-referencial de la razonabilidad práctica, se debe, igualmente, matizar la diferencia entre la *τεχνή-επιστήμη* (modo de ser productivo según el canon de la ciencia actual) y la *πρόξις* (modo de ser práctico). Ya se han dado dos diferencias fundamentales: que la primera versa sobre lo *moderadamente* contingente en tanto está un tanto restringido por lo necesario (recuérdese la mezcla entre *τεχνή* y *επιστήμη* que caracteriza a la ciencia desde el Renacimiento), y la segunda sobre lo ampliamente contingente (el campo de las acciones humanas); mientras que la primera considera medios diferentes a su propio fin, la segunda no puede concebir los medios sin sus fines porque *ya* son fines en sí mismos. Pues bien, A. Vigo, comentando la interpretación que Heidegger hace de la *πρόξις* aristotélica, señala un matiz esencialmente importante para poder argumentar la universalidad inmanente, por lo que merece la pena citarlo *in extenso*:

Desde el punto de vista que aquí interesa, la originalidad y la radicalidad de la recepción heideggeriana de la noción aristotélica de praxis tiene que ver, fundamentalmente, con el hecho de que, a diferencia de muchos otros intérpretes, Heidegger reconoce que para hacer justicia al carácter autorreferencial de la praxis no basta con la remisión al contraste entre acciones transitivas (*poiesis*) y acciones intransitivas (*praxis*, en el sentido distributivo-individualizante), trazado expresamente por Aristóteles: lo que hay que poner en el centro de la atención es, más bien, el carácter autorreferencial que posee la vida práctica *como un todo*³⁸⁹(*praxis*, en el sentido colectivo-totalizador) tal como ella comparece en la estructura de la “decisión deliberada” (*proairesis*, en el sentido colectivo totalizador) y de la “prudencia” (*phronesis*). En efecto, es en este nivel básico y fundante de autorreferencia donde se pone de manifiesto la relación estructural que toda genuina praxis mantiene con la individualidad del agente de praxis, como aquel que en y con cada acción particular pone en juego también, y primariamente, su propio ser, vale decir: se pone en juego también, y primariamente, a sí mismo³⁹⁰.

¿Cómo podría ayudar la noción de autorreferencialidad práctica para argumentar la universalidad inmanente? La cuestión ya no es tan compleja si se atiende expresamente al carácter referencial que posee la vida práctica como un *todo*. El “todo” aparece, aquí, como la forma *efectivamente práctica* que implica considerar *siempre* todas las situaciones con sus circunstancias como el momento de la acción, en la que el sujeto-agente se considera a *sí mismo* en el obrar; esto es, que *el hombre, todo él, está por completo implicado en toda acción*. Esta completud, esta totalidad y unidad autorreferencial sujeto-agente es la figura *realmente práctica* de la universalidad inmanente. Así pues, ante la pregunta *¿cómo se realiza lo universal en lo particular de las situaciones?*, se puede responder: el hombre como figura autorreferencial sujeto-agente es el “fundamento” de la universalidad, y puesto que el hombre es lo que hace, entonces él se hace autorreferencialmente (inmanentemente) en la medida en que delibera, elige y actúa. El hombre mismo es el secreto de la universalidad inmanente, que no “es” mientras no se *realice* en lo particular de la situación. Empero, *¿cómo argumentar que el hombre es el “fundamento” de la universalidad, más allá de una explicación autorreferencial?* Si se profundiza en el carácter de la autorreferencialidad, se llegará a una justificación más completa. Para tal efecto, se debe recordar lo tratado en el capítulo precedente, en donde se analizó exhaustivamente el carácter razonablemente práctico de la ética aristotélica.

³⁸⁹ Véase la primera exigencia básica de la razonabilidad práctica: *Vita rationabilis* (capítulo II).

³⁹⁰ A. Vigo, *Racionalidad práctica. Alcance y estructuras de la acción humana*, p. 210.

Pues bien, a lo largo del análisis de esos pasajes se llegó a la realización de que el saber moral es un saber-se, un saber de sí mismo³⁹¹. Pero, ¿esto qué significa exactamente? Que el hombre cuando *escucha* a la recta razón (ἀκούει τὸν ὀρθὸν λόγον) tiene un conocimiento de todas sus pasiones, y si las conoce, las puede dominar; y al lograrlo *siempre* será capaz de *ver* la *verdad práctica* como imagen *efectiva* de la situación en concreto. Este *ver* no es, desde luego, un ver físico, sino un *ver* intelectual y, por lo tanto universal. ¿De dónde proviene dicha universalidad? Del *escuchar* a la recta razón. Sólo escuchándola puede el hombre llegar a conocerse a sí mismo, y por esto se dice que el saber moral es un saber-se, un saber de sí mismo. ¿Y cómo se justifica entonces la inmanencia de esta universalidad? Porque la recta razón juzga dentro del *horizonte práctico* del *campo circunstancial*. No hay un “recta razón” en sí misma e ideal; mientras no se refiera a dicho horizonte, no hay recta razón³⁹². Por lo tanto, no se puede concebir un obrar moral ajeno al *campo circunstancial*, así como tampoco al hombre al margen de las acciones. No existe, al parecer, un “Hombre” ideal. *El hombre ya está y ya es dentro del horizonte práctico circunstancial*. Este “ya estar” y “ya ser” justifica la inmanencia de la universalidad, la cual, como ya se advirtió, se *realiza* en lo particular. Se trata de una universalidad bastante peculiar en tanto su “naturaleza”³⁹³ consiste precisamente en *realizarse* en lo particular. Este *realizarse* garantiza la universalidad porque la recta razón, que guía al obrar moral, tiene la plena capacidad para *ver siempre* lo más conveniente y lo mejor para el hombre³⁹⁴. El *ver* se debe considerar aquí como una *realización efectivamente práctica* capaz de reconocer *lo bueno* en la situación.

No hay, por consiguiente, tampoco un “Bien ideal”, sino un *bien* que se realiza y que se encuentra allí, en la situación particular para que el hombre lo des-cubra (ἀ-λήθειν). De este modo se presenta la noción de *verdad práctica*, mencionada también a lo largo del capítulo precedente. Dicha *verdad* es una verdad que se construye y que se *realiza* en la misma medida en que el hombre se des-cubre a sí mismo. De esta aseveración se infiere que no hay una “verdad ideal” *dada* que se presente *ante* el hombre como si ésta le fuera ajena, o si estuviera como un objeto estrictamente *frente* al sujeto. La inmanencia de lo universal se revela, entonces, como la posibilidad de la *realización* de una *verdad práctica* intrínseca al hombre. Esto quiere decir que está en las manos del

³⁹¹ Véase especialmente el eje temático *La παιδεία como una iniciación en el camino hacia la recta razón*.

³⁹² Ciertamente, dicha oración puede parecer contradictoria, pues el sujeto de la primera parte es la recta razón. Pero no es así. Cuando se dice que mientras la recta razón no se refiera a dicho campo, se está hablando de la recta razón en su sentido prefigurado. Recuérdese, a este respecto, la noción de los conceptos pre-morales expuesta en el subcapítulo *La estructura de la razonabilidad práctica vista desde unas exigencias básicas*, del capítulo II. Allí se mostró que mientras dichos conceptos no se refieran a la situación particular, no pueden decir nada de lo propio del obrar moral. Evidentemente hay un cierto paralelismo entre la recta razón prefigurada y los conceptos pre-morales. Los segundos son la forma teórica de la primera.

³⁹³ “La libertad sofrenada sin esfuerzo, que caracteriza al espíritu griego y es desconocida de los pueblos anteriores, descansa en la clara conciencia de una legalidad inmanente a las cosas. Los griegos tienen un sentido innato de lo que significa “naturaleza”. El concepto de naturaleza, que elaboraron por primera vez, tiene indudablemente su origen en su constitución espiritual. Mucho antes de que su espíritu perfilara esta idea, consideraron ya las cosas del mundo desde una perspectiva tal, que ninguna de ellas les pareció como una parte separada y aislada del resto, sino siempre como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido”. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 9.

³⁹⁴ Y si el hombre no se puede concebir al margen de su relación con los demás (véase el subcapítulo “Somos lo que hacemos y decimos”. *Identidad humana y realidad social desde los elementos de la acción y el discurso* en H. Arendt (capítulo I), entonces se sigue que la recta razón tiene, también, la plena capacidad para *ver* lo más conveniente y mejor para la sociedad.

hombre el des-cubrimiento de esta verdad. No obstante, se podría objetar que el descubrimiento lo es de algo que ya está *dado ante* un sujeto. Dicha objeción comprende erróneamente la peculiaridad de este descubrimiento. Si se habla de *verdad práctica*, se está indicando una verdad *pre-figurada* en el *campo circunstancial*, la cual llega a su plenitud, se *realiza* cuando el hombre se refiere *prácticamente* a dicho campo. Este descubrimiento es, por lo tanto, un construir a la vez. Esta explicación quedará un poco más clara si se hace algo de filigrana filológica. La cuestión de la *verdad práctica*, y su relación con el descubrimiento, se puede ilustrar desde la etimología latina de la palabra *invenire* que significa tanto descubrir como inventar. Se trata, en suma, de una *verdad práctica* pre-figuradamente existente en el *campo circunstancial*, presta a ser descubierta (figurada) en su *hallazgo* y *realización* por las acciones del hombre cuando se dirige a las circunstancias.

5. LA VERDAD PRÁCTICA COMO FUNDAMENTO HISTÓRICO DEL SABER MORAL ARISTOTÉLICO

Con la anterior forma argumentativa queda justificada la perspectiva universalista de la razonabilidad práctica, con sus consecuentes implicaciones. Pero antes de mostrar las implicaciones, y para poderlas presentar a modo de conclusión, se debe indicar en qué consistía exactamente lo problemático de la razonabilidad práctica, tanto así que se prestó incluso para malas comprensiones posmodernas en clave relativista acerca del obrar moral.

El problema de la “fundamentación” de la ética aristotélica, y en su nombre la razonabilidad práctica, se puede sintetizar en una premisa sencilla en apariencia: para que el hombre sea prudente, debe actuar recta y bellamente; pero para que el hombre pueda actuar recta y bellamente, debe ser prudente. Se ve claramente aquí una suerte de “círculo vicioso”, esto es innegable. Pero, ¿cómo se llegó a esta *comprensión circular* sobre la “fundamentación” del obrar moral? Todo lo que se ha tratado hasta el momento en el presente trabajo puede responder a esta pregunta. La *comprensión circular* que se menciona aquí es una *mala comprensión* del carácter *prácticamente razonable* de la ética aristotélica. Ciertamente, Aristóteles nunca dice que el hombre nazca con todas las intuiciones morales o con un saber moral instalado por “naturaleza”. Si esto fuera así, el Filósofo no se hubiese dedicado con tanto esmero, en varios pasajes de su *Ética Nicomáquea*, a tratar el asunto de las pasiones, de la parte irracional del alma que puede *escuchar* a la parte racional, de la ἀκρασία, de las virtudes dianoéticas, y especialmente de la παιδεία. La *comprensión circular* tiene su origen en la expectativa de que la ética aristotélica sea una ética “perfecta” de las intuiciones, en donde *siempre* se dé en el blanco, en el término medio. Quienes comprenden esto así están pasando por alto una noción de importancia *esencial*: la experiencia. Si se tiene en cuenta la centralidad de esta noción en la comprensión aristotélica sobre el obrar moral, entonces el “círculo vicioso” desaparece. En efecto, dicha circularidad se pregunta por la preeminencia ya sea de la prudencia, ya sea del recto obrar, pero no se da cuenta que no es ni lo uno ni lo otro. Sólo mediante la experiencia se puede hablar de la *realización* del saber moral y su expresión efectiva en el obrar. No hay preeminencia sino simultaneidad: en el recto obrar se *realiza*³⁹⁵ la prudencia, y mediante esa prudencia se *perfecciona* el recto obrar en las

³⁹⁵ Este realizarse no es, desde luego, un realizarse “inmediato”. La prudencia se desarrolla, se da como todo un proceso experiencial. Si ésta se diera inmediatamente, el “círculo vicioso” permanecería irremediabilmente, pues la prudencia *requeriría de antemano* un recto obrar que la perfeccione, el cual

situaciones subsiguientes. Por esto la ética aristotélica es imperfecta, y esto es lo más bello, porque sólo lo imperfecto es susceptible de perfeccionarse, pues lo perfecto ya está acabado y no necesita perfeccionarse. Esta afirmación puede parecer un tanto “trivial”, pero es, a mi juicio, esencial para comprender a cabalidad la razonabilidad práctica. Ciertamente, la ética debe ser imperfecta porque la realidad de las acciones humanas también lo es. Lo contingente es imperfecto, *jamás está agotado, siempre* se proyecta como posibilidad, como elección, es permanente movimiento; y ante esto, el hombre no se podría entender a sí mismo al margen de lo contingente, pues él *también* es elección y posibilidad.

Que la prudencia y el recto obrar se *realicen* en concomitancia señala la necesidad fundamental de la *παιδεία*, y por eso el eje temático correspondiente a este elemento se dejó para el final del capítulo precedente, pues en la *παιδεία* está la posibilidad de que el hombre *se inicie*³⁹⁶ por el sendero de la prudencia hacia el recto obrar. Lo realmente problemático, y que es un asunto que queda abierto para posteriores reflexiones, está en el hallar la mejor *παιδεία* posible, una que, por lo visto, difícilmente se puede encontrar en el ámbito estrictamente académico. Pues Aristóteles, en el libro VI de la *Ética Nicomáquea* dice: “los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo”³⁹⁷. La experiencia aquí señalada apunta, evidentemente, a una que se comienza a formar desde temprana edad; luego, dicha *παιδεία* corresponde desde un principio a una cierta educación familiar en la que no se transmiten unos conocimientos teóricos, sino una inducción para la *disposición* afectiva ante las pasiones. Esto es, claramente, una cuestión diferente a lo que se suele enseñar en el colegio o la universidad. Por esto el saber moral es ciertamente un saber peculiar, porque primero, no se aprende ni se olvida, sino que se adquiere un modo de *disposición* para *empeñarse* en él; y segundo, porque no se trata de un saber erudito sobre un conjunto sistemático de conocimientos, ya sean técnicos, ya sean científicos, sino un saber sobre la vida misma, en la que el hombre se juega a sí mismo en cada acción. Así pues, parece ser que la *παιδεία* depende casi por entero de la responsabilidad de los padres; y si estos padres son unas personas con un obrar moral no muy recto y, por lo tanto, no muy atentas a la educación de sus hijos, la cuestión se complica. A este problema añádase el grado de predisposición que tenga el hijo respecto a las pasiones, una predisposición traducida en términos del determinismo biológico, que podrían complicar considerablemente *la adquisición para la recta disposición*. También está la cuestión de las condiciones socio-económicas en las que se eduque el hijo, pues aunque no parezca, dichas condiciones son determinantes y se pueden percibir incluso desde la manera misma en que se emplea el lenguaje, ya que es innegable que su modo de uso es el fiel reflejo de la cultura de cada hombre. Estos son, entonces, algunos problemas que se pueden hallar en lo relativo a la propuesta de la *παιδεία* como una forma metodológica propedéutica de la razonabilidad práctica.

Ahora se debe pasar al tratamiento final del aspecto social de la razonabilidad práctica. Para tal efecto, se debe comenzar primero con el argumento definitivo de por

no se da sino con la experiencia. Así, tanto la prudencia como el recto obrar se *construyen* en *concomitancia* bajo la directriz de la experiencia, y en su nombre un saber moral *escarmentado*.

³⁹⁶ Este “iniciarse” explica por qué no hay algo así como un saber moral instituido en el hombre por “naturaleza”. Lo que sí hay por “naturaleza” es la *predisposición para la adquisición* del saber moral. La función principal de la *παιδεία* es justamente *despertar* en el niño esta *predisposición*.

³⁹⁷ Aristóteles, *EN*. 1142a,12-16.

qué el positivismo es insuficiente para desarrollar las ciencias del hombre. A lo largo del presente trabajo se han dado algunos argumentos que justifican su insuficiencia. Ahora se puede dar un argumento final que complete el conjunto: el positivismo es insuficiente porque no es capaz (ni quiere, ni le conviene) reconocer al sujeto-agente de la ciencia. El positivismo posee una visión idealista (traducida en un realismo ingenuo) de que existe algo así como una “Ciencia” y que el hombre participa de ella, cuando en realidad es lo contrario: es el hombre el que históricamente supone un paradigma cuando hace ciencia. De aquí se sigue que ni siquiera la ciencia se salva de ser un saber provisional, pues un paradigma se ve al rato (¡mucho rato por cierto!) reemplazado por otro (Kuhn³⁹⁸). Entonces, si esto es así, si toda forma de hacer ciencia depende de un *constructo social* (Teoría Crítica), no se puede negar por consiguiente al sujeto-agente de esta forma. Y si este argumento apela a la finalidad (al *τέλος*), se llegará a la realización de que la ciencia la hace el hombre para el hombre, pues ¿para *quién* más podría ser? El hecho de mencionar que la ciencia (cualquier forma) esté hecha para el hombre designa la importancia del pensamiento emancipador, que con una razón práctica y crítica vela, desde la responsabilidad social, por lo mejor y más conveniente para el hombre.

Todas estas consideraciones conllevan a tratar los últimos problemas abordados en este trabajo: si la razonabilidad práctica puede fundamentar el estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre; y qué se puede entender por ciencia cuando se habla de “ciencias del hombre”. Se debe recordar que en dos ocasiones se mencionó que la filosofía es filosofía y la ciencia es ciencia. Pues bien, aquí se agudiza dicha premisa. La ciencia en tanto ciencia no puede ofrecer ninguna indicación de corte moral, ni puede mostrar dónde comienza la virtud ni dónde termina. La ciencia simplemente es ciencia con una metodología y epistemología definidas, pero esto no quiere decir, en absoluto, que la razonabilidad práctica, con su propia metodología y epistemología, no pueda tener un carácter *regulativo* u *orientativo* respecto a la forma metodológica y epistemológica de la ciencia. ¿Cómo se justifica esto? Su justificación comienza con el hecho de que toda ciencia se da en un constructo social, y si se da así, no se puede hablar de una “Ciencia” sino de una ciencia para el hombre. ¿Qué diferencia, fundamentalmente, al saber técnico-científico del saber moral? Que el primero es referencial y el segundo auto-referencial. Ciertamente no se puede esperar del saber técnico-científico una auto-referencialidad (eso le compete únicamente al saber moral), *pero* sí se puede esperar que su referencialidad esté *dirigida, orientada* a la auto-referencialidad que caracteriza lo propio de las cuestiones humanas.

Los problemas de responsabilidad social y humana de la ciencia que tanto pesan en nuestra conciencia desde Hiroshima se agudizan como consecuencia del proceso metodológico de la ciencia moderna, que no puede dominar los fines a los que se aplican sus conocimientos como domina sus propias relaciones lógicas. Es la abstracción metodológica de la ciencia moderna la que le ha proporcionado los éxitos al posibilitar la aplicación práctica que llamamos técnica. Por eso la técnica como aplicación de la ciencia no es a su vez controlable (...). Lo que creo es que no será la ciencia, sino nuestra capacidad humana y política global la que pueda garantizar la aplicación razonable de nuestro saber o, en todo caso, hacer que evitemos las catástrofes extremas³⁹⁹.

³⁹⁸ “Cuando los científicos están en desacuerdo respecto a si los problemas fundamentales de su campo han sido o no resueltos, la búsqueda de reglas adquiere una función que ordinariamente no tiene. Sin embargo, mientras continúan siendo seguros los paradigmas, pueden funcionar sin acuerdo sobre la racionalización o sin ninguna tentativa en absoluto de racionalización”. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 88.

³⁹⁹ H. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 190.

La filosofía no le puede decir a la ciencia qué debe investigar y qué no, qué puede conocer y qué no, *pero* sí le puede mostrar el camino de la aplicación razonable de su saber. Una aplicación traducida en la *observación* de lo conveniente y mejor para el hombre; y esto no implica que la forma metodológica y epistemológica de la ciencia (sea físico-matemática, sea del hombre) deba cambiar. La forma, como su nombre lo indica, es sinónimo de estructura; lo que interesa realmente es el contenido de esa forma y cómo ha de ser *orientado*.

En consonancia con lo anterior se podrá decir que las ciencias del hombre son, efectivamente, un conjunto de saberes ciertos y verificables, pues cómo negar, por ejemplo, los avances en la psicología, la sociología, la historia, la política, el derecho... Esto es innegable. Pero se trata de unos saberes que, por estar más próximos a lo propio del hombre, deben por ello ostentar una forma metodológica más afín al carácter auto-referencial del saber moral que a un mero saber referencial dominado por la técnica. Es cierto que en todas estas ciencias hay un uso de la técnica, ¡por eso son ciencias modernas!, pero este uso de la técnica debe estar orientado al carácter auto-referencial de lo propiamente humano. De esta manera se podrá hablar de unas ciencias del hombre en sentido estricto, porque justamente se ocupan del hombre, de lo mejor y más conveniente para él.

Si el presente trabajo se inició con el abordaje de la problemática de la “fundamentación” del estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre, fue a causa de una indagación histórico-filosófica. Como se señaló al inicio del primer capítulo, hubo ciertamente una serie de factores socio-históricos que supusieron el auge de estas ciencias del hombre, con sus consecuentes implicaciones problemáticas en lo relativo a su justificación en cuanto ciencias, en cuanto conjunto de saberes ciertos y verificables, empíricamente medibles. Pues bien, con el desarrollo de lo analizado en este trabajo, se llegó a la realización de que el concepto “ciencia”, así como el “ser” y el “bien”, comporta una plurisignificatividad, lo cual no significa, en absoluto, que dicho concepto justifique una postura relativista. Al contrario, si se tiene en cuenta el contexto, el *campo circunstancial*, la finalidad (el *τέλος*) al cual tiende el contenido de cada concepto dentro de su propio sendero significativo, no se está indicando un relativismo, sino una relatividad, en la cual, cada sentido, cada modo de ser del concepto *referido*, se *realiza* en *relación* a las circunstancias a las que se *refiere*. La conservación del sentido como modo peculiar de ser de cada concepto, dentro de su propio *campo circunstancial*, es lo que permite señalar la *realización* de lo universal en lo particular de cada situación. Pues bien, los factores socio-históricos mismos son una clase de *campo circunstancial*; y al ser esto así, es evidente que dicho acontecimiento problemático le compete a la razonabilidad práctica que considera lo contingente del surgimiento de toda forma del saber humano. Al ser esta cuestión un asunto de la razonabilidad práctica, fue necesario indagar y desarrollar las propiedades⁴⁰⁰ peculiares de esta forma de la razón, con la finalidad de saber hasta qué punto puede ésta dar cuenta de los problemas aquí tratados.

Para finalizar, se debe hacer la salvedad de que la tesis aquí defendida, esta es, la exposición de la razonabilidad práctica para la “fundamentación” de un obrar moral que justifique lo contingente de la realidad social, no es una tesis definitiva. A mi juicio, no

⁴⁰⁰ Entiéndase por “propiedades” su *renacimiento* bajo la figura de la rehabilitación de la filosofía práctica (segunda parte del capítulo I); sus aporías y carácter estructural desde las exigencias básicas de la razonabilidad práctica (capítulo II); su carácter *prácticamente razonable* a partir del análisis de los pasajes más relevantes de la *Ética Nicomáquea* (capítulo III); y por último la exposición de su carácter eminentemente universal que se *realiza* en lo particular de la situación (capítulo IV).

puede haber tesis definitivas en la filosofía, pues el día que las haya, la filosofía se acaba. ¿Cómo se explica esto? Porque la filosofía es esa actividad incansable del cuestionamiento, esa actividad crítica del constante replanteamiento de problemas inacabados, de la construcción y deconstrucción; por lo tanto, parece ser que la filosofía no se encarga de saberes definitivos y absolutos, sino de aquellos que se mantienen en lo provisional de un paradigma, de un *campo circunstancial*. Y a este respecto, es probable que la filosofía práctica aristotélica se presente dentro de esta provisionalidad, lo cual dice mucho de una labor hermenéutica⁴⁰¹ en la que toda realidad histórica desborda cualquier enunciación con pretensiones unívocas respecto al saber humano. Empero, el hecho de ubicar esta filosofía práctica dentro de este marco contingente, se presta también para consideraciones “amplias” en lo tocante al modo de ser del obrar moral, es decir, que ya no se puede hablar de una ética “acabada”, sino una en *construcción* con un marco referente histórico; y esto es problemático si uno busca, al interior de la ética, una fundamentación universal en sentido estricto, en la que haya un saber moral “transhistórico” con una serie de elementos que siempre sean los mismos, pero es evidente que no es así, no por lo menos en este caso. Un claro ejemplo que puede mostrar el problema es la inclusión de la clase esclava en la Antigüedad, y que para Aristóteles era tan normal que incluso se podía justificar desde un cierto naturalismo⁴⁰². Hoy en día esto es inconcebible incluso para el sentido común. Y si esto es así, ¿no habrá posibilidades de que en el futuro sean inconcebibles algunas cuestiones morales indiscutibles hoy, y tomadas por “naturales”? Ante esto, parece ser que la única manera de “defender” la razonabilidad práctica aristotélica es apelando a una universalidad en un sentido amplio, en la que se valore la *verdad práctica* dentro de su propio campo histórico y cultural⁴⁰³. Pero el problema de esta apelación es que la concepción sobre el obrar moral queda limitada a una cuestión meramente histórica, cultural y circunstancial; y con esto queda igualmente limitado el campo de las acciones humanas, por lo que la capacidad creativa del hombre se ve, de alguna manera, impedida. Estas objeciones invitan, por lo tanto, a considerar y replantear el concepto de la razonabilidad práctica, en la que la verdad práctica dependa no tanto y estrictamente del campo circunstancial, como sí de su hallazgo (*invenire*) a partir de unas acciones humanas que marquen una ruptura⁴⁰⁴ en lo

⁴⁰¹ “Si es verdad que el ser-lenguaje se encuentra constituido por mensajes que se mueven en el tiempo, se transmiten y se interpretan, entonces también nuestro interpretar es un evento que sucede en el tiempo y a partir de lo que se nos ofrece en el tiempo: por tanto, se encuentra condicionado por el contexto histórico, es relativo, es transitorio (...). Nosotros *pertenece*mos a ese horizonte histórico-lingüístico sobre el cual se ejercita nuestro interpretar, por tanto, no podemos nunca poseer una comprensión exhaustiva de él, ni podemos pretender conocerlo en toda su totalidad”. F. D’ Agostini, *Análíticos y continentales*, p. 334.

⁴⁰² Cfr. EN. 1125a,1; 1131a,7; 1148b,26.

⁴⁰³ Un ejemplo de esto se puede ver en la consideración sobre los ritos funerarios en la Antigüedad. Mientras que para una cultura estaba “bien” cremar a los difuntos, para la otra esto era inconcebible, y estaba “bien”, en su lugar, enterrarlos. Pero la *verdad práctica* permanece en ambas culturas, dado que ambas consideran el hecho de llevar a cabo un ritual funerario.

⁴⁰⁴ “Entonces, ¿en qué “decisión” se origina el proceso de una verdad? En la decisión de referirse de ahora en adelante a la situación *desde el punto de vista del suplemento acontecimienta*l. Designemos esto como una *fidelidad*. Ser fiel a un acontecimiento es moverse en la situación que este acontecimiento a suplementado, *pensando* (pero todo pensamiento es una práctica, una puesta a prueba) la situación “según” el acontecimiento. Lo que, por supuesto, ya que el acontecimiento estaba fuera de todas las leyes regulares de la situación, obliga a *inventar* una nueva manera de ser y de actuar en la situación (...). En el fondo, una verdad es el trazo material, en la situación, de la suplementación acontecimienta. Por consiguiente es una *ruptura inmanente*. “Inmanente”, porque una verdad procede en la situación y en ninguna otra parte. No hay Cielo de las verdades. “Ruptura”, porque lo que hace posible el proceso de

EL CARÁCTER UNIVERSAL DE LA RAZONABILIDAD PRÁCTICA

establecido, en lo dado, con la finalidad de ver allí la posibilidad de nuevas propuestas para alcanzar lo mejor y más conveniente para el hombre. Sólo de esta manera será posible romper con los esquemas rígidos y esclerotizados para que el pensamiento práctico y crítico, y en su nombre la responsabilidad social, no se quede en la mera crítica. Un buen comienzo para lograr esto está en la valoración del poder creativo y discursivo del hombre.

verdad –el acontecimiento- no estaba en los usos de la situación, ni se dejaba pensar por los saberes establecidos” A. Badiou, *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, pp. 71-72.

CONCLUSIONES

Las siguientes conclusiones ofrecen una panorámica general de lo alcanzado en el presente trabajo. Éstas estarán ordenadas temáticamente en relación a los objetivos principales propuestos en la introducción.

1. La razonabilidad práctica aristotélica y su relación con el posible desarrollo del estatuto epistemológico y metodológico de las ciencias del hombre

a) El desarrollo social-científico debe garantizar el bienestar del hombre, de lo que se sigue que una forma de la racionalidad instrumental es ciega si no le antecede la luz de la razonabilidad crítica y práctica; una razonabilidad crítica traducida en una teoría reflexiva y una razonabilidad práctica en la realización de esa teoría universal en lo particular, donde se vislumbra en el *campo circunstancial* el modo como debe ser dirigido cada acto humano con tendencia a una cierta finalidad.

Si se concede lo anterior, que todo desarrollo científico (ya sean las ciencias naturales, ya sean las ciencias del hombre) se da social, histórica y culturalmente, entonces se ha llegado a la realización de que el concepto “ciencia”, así como el “ser” y el “bien”, comporta una plurisignificatividad, lo cual no significa, en absoluto, que dicho concepto justifique una postura relativista. Al contrario, si se tiene en cuenta el contexto, el *campo circunstancial*, la finalidad (el $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) al cual tiende el contenido de cada concepto dentro de su propio sendero significativo, no se está indicando un relativismo, sino una relatividad, en la cual, cada sentido, cada modo de ser del concepto *referido*, se realiza en relación a las circunstancias a las que se refiere. La conservación del sentido como modo peculiar de ser de cada concepto, dentro de su propio *campo circunstancial*, es lo que permite señalar la *realización* de lo universal en lo particular de cada situación. Pues bien, los factores socio-históricos mismos son una clase de *campo circunstancial*; y al ser esto así, es evidente que dicho acontecimiento problemático le compete a la razonabilidad práctica que considera lo contingente del surgimiento de toda forma del saber humano.

b) La filosofía no le puede decir a la ciencia qué debe investigar y qué no, qué puede conocer y qué no, *pero* sí le puede mostrar el camino de la aplicación razonable de su saber. Una aplicación traducida en la *observación* de lo conveniente y mejor para el hombre; y esto no implica que la forma metodológica y epistemológica de la ciencia (sea físico-matemática, sea del hombre) deba cambiar. La forma, como su nombre lo indica, es sinónimo de estructura; lo que interesa realmente es el contenido de esa forma y cómo ha de ser *orientado*.

En cuanto a la consideración del término “ciencia” y por qué a las ciencias del hombre se les denomina justamente “ciencias”, se debe decir que las ciencias del hombre son, efectivamente, un conjunto de saberes ciertos y verificables, pues cómo negar, por ejemplo, los avances en la psicología, la sociología, la historia, la política, el derecho... Esto es innegable. Pero se trata de unos saberes que, por estar más próximos a lo propio del hombre, deben por ello ostentar una forma metodológica más afín al carácter auto-referencial del saber moral que a un mero saber referencial dominado por la técnica. Es cierto que en todas estas ciencias hay un uso de la técnica, ¡por eso son ciencias modernas!, pero este uso de la técnica debe estar orientado al carácter auto-referencial de

lo propiamente humano. De esta manera se podrá hablar de unas ciencias del hombre en sentido estricto, porque justamente se ocupan del hombre, de lo mejor y más conveniente para él.

c) La ciencia en tanto ciencia no puede ofrecer ninguna indicación de corte moral, ni puede mostrar dónde comienza la virtud ni dónde termina. La ciencia simplemente es ciencia con una metodología y epistemología definidas, pero esto no quiere decir, en absoluto, que la razonabilidad práctica, con su propia metodología y epistemología, no pueda tener un carácter *regulativo* u *orientativo* respecto a la forma metodológica y epistemológica de la ciencia. ¿Cómo se justifica esto? Su justificación comienza con el hecho de que toda ciencia se da en un constructo social, y si se da así, no se puede hablar de una “Ciencia” sino de una ciencia para el hombre. ¿Qué diferencia, fundamentalmente, al saber técnico-científico del saber moral? Que el primero es referencial y el segundo auto-referencial. Ciertamente no se puede esperar del saber técnico-científico una auto-referencialidad (eso le compete únicamente al saber moral), *pero* sí se puede esperar que su referencialidad esté *dirigida, orientada* a la auto-referencialidad que caracteriza lo propio de las cuestiones humanas.

En consecuencia, las cuestiones humanas y sociales no se pueden *explicar* como las ciencias naturales explicarían un objeto, sino que la condición humana es tan peculiar que es susceptible de ser *comprendida* dentro de un horizonte en el que el hombre es lo que hace y dice. Más allá de la fórmula comprensiva (hermenéutica), está la dicotomía contingencia/necesidad que indica que la ciencia ya no versa sobre cosas estrictamente necesarias y universales; la ciencia se mueve ahora, más bien, entre el plano de lo probable, es decir, de lo contingente, y el reconocimiento de leyes universales que posibiliten su desarrollo.

De lo anterior se sigue que la ciencia ya no se puede entender como la entendía Aristóteles, como un conocimiento cierto por las causas. El motivo de esto se debe a que la ciencia como se le conoce, incluso desde la modernidad, es una suerte de mezcla entre *επιστήμη* y *τεχνή*. Por lo tanto, dada esta mezcla, la ciencia, entendida en su acepción general, no puede ser ajena a las cuestiones humanas y sociales (que también versan sobre lo contingente aunque de manera distinta), ya que no puede haber una ciencia al margen de lo social.

Dados los anteriores argumentos, se llega a la conclusión de que la razonabilidad práctica tiene una validez de actualidad hermenéutica y, por lo tanto, no tiene una importancia parcial sino *total* para el abordaje de la problemática en torno al desarrollo de las ciencias del hombre.

2. Sobre la validez universal de la razonabilidad práctica aristotélica desde el carácter plurisignificativo de la razón

a) El hecho de ubicar a la filosofía práctica dentro del marco de lo contingente, se presta también para consideraciones “amplias” en lo tocante al modo de ser del obrar moral, es decir, que ya no se puede hablar de una ética “acabada”, sino una en *construcción* con un marco referente histórico; y esto es problemático si se busca, al interior de la ética, una fundamentación universal en sentido estricto, en la que haya un saber moral “tranhistórico” con una serie de elementos que siempre sean los mismos, pero es evidente que no es así, no por lo menos en este caso. Empero, el hecho de señalar tal problema no significa que no haya una “solución” alterna. El “problema” se muestra aquí revestido de apariencia, es decir, que la búsqueda de una fundamentación universal en sentido estricto es la causa principal de la comprensión errónea del modo de ser peculiar del saber moral. La apariencia del problema se manifiesta en la idealización del saber moral, y en su nombre una ética acabada y perfecta.

Como contrapartida al problema aparente señalado, se debe decir que la ética aristotélica es imperfecta, porque sólo lo imperfecto es susceptible de perfeccionarse, pues lo perfecto ya está acabado y no necesita perfeccionarse. Ciertamente, la ética debe ser imperfecta porque la realidad de las acciones humanas también lo es. Lo contingente es imperfecto, *jamás está agotado, siempre* se proyecta como posibilidad, como elección, es permanente movimiento; y ante esto, el hombre no se podría entender a sí mismo al margen de lo contingente, pues él *también* es elección y posibilidad.

b) La recta razón juzga dentro del *horizonte práctico del campo circunstancial*. No hay un “recta razón” en sí misma e ideal; mientras no se refiera a dicho horizonte, no hay recta razón. Por lo tanto, no se puede concebir un obrar moral ajeno al *campo circunstancial*, así como tampoco al hombre al margen de las acciones. No existe, al parecer, un “Hombre” ideal. *El hombre ya está y ya es dentro del horizonte práctico circunstancial*. Este “ya estar” y “ya ser” justifica la inmanencia de la universalidad. Una universalidad que se *realiza* en lo particular. Se trata de una universalidad bastante peculiar en tanto su “naturaleza” consiste precisamente en *realizarse* en lo particular. Este *realizarse* garantiza la universalidad porque la recta razón, que guía al obrar moral, tiene la plena capacidad para *ver siempre* lo más conveniente y lo mejor para el hombre. Este *ver* es la *realización efectivamente práctica* capaz de reconocer *lo bueno* en la situación. No hay, por consiguiente, tampoco un “Bien ideal”, sino un *bien* que se realiza y que se encuentra allí, en la situación particular para que el hombre lo des-cubra (ἀ-λήθειν).

c) Si hay algo que complicó considerablemente la *comprensión* del modo de ser de la razonabilidad práctica, fue justamente el concebirla en términos ideales, es decir, pensar que el saber moral, y en su nombre el obrar moral, es algo “inmediato”, que el término medio es un atinar “siempre” en el blanco, sin “jamás” equivocarse; y nada podría estar más alejado de la *realidad práctica*. Aristóteles en estas cuestiones fue lo suficientemente sutil como para no dejarse engañar por premisas ideales. El término medio, por ejemplo, no lo plantea Aristóteles como una figura ideal que se *deba* alcanzar, a modo de imperativo moral (Kant), para poder ser virtuoso. La virtud, término medio, más bien se presenta como un punto de referencia respecto del cual aflojar o intensificar la actividad del alma. Su inmanencia está en su referencialidad, lo que conllevará, en la mayoría de los casos, la posibilidad del error. Así, la *experiencia* se puede definir como un saber *práctico* acumulativo de errores superados y corregidos.

De las anteriores premisas se infiere que el hombre se *realiza* a sí mismo en la medida en que obra, en que pone dentro de un horizonte práctico y un campo circunstancial un cierto interés, un *empeño*. Por esto es tan problemático hablar de algo así como una “naturaleza humana” o una “fundamentación” de la razonabilidad práctica, porque el hombre es lo que hace y lo que dice en unas circunstancias dadas por lo contingente; el hombre se entiende a sí mismo en la medida de lo que hace, lo cual no significa negar que tenga una naturaleza si ésta es precisamente el *realizarse* a sí mismo según las acciones; y si toda acción humana es elección, como lo dijo Aristóteles, entonces se sigue que el hombre es elección, esa es su “naturaleza”. Y dado que la elección lo es de algo contingente, entonces se puede afirmar que la naturaleza del hombre no es metafísica (ideal), sino inmanente, inacabada, proyectada hacia las posibilidades de elección. Por consiguiente, el obrar moral no es algo “dado”, que esté ahí, afuera, frente al sujeto para que éste luego se apropie de él. No, el obrar moral es un *facendum quid*, un proceso por así decirlo en el que no hay una determinación previa, sino que ésta se hace en el devenir, en lo contingente, en el *campo circunstancial*.

d) El hombre como figura autorreferencial sujeto-agente es el “fundamento” de la universalidad, y puesto que el hombre es lo que hace, entonces él se hace autorreferencialmente (inmanentemente) en la medida en que delibera, elige y actúa. El hombre mismo es el secreto de la universalidad inmanente, que no “es” mientras no se *realice* en lo particular de la situación. Deliberar, elegir y actuar remiten a la realización efectiva del saber moral, el cual es un saber-se, un saber de sí mismo. El hombre cuando *escucha* a la recta razón (*ἀκούει τὸν ὀρθὸν λόγον*) tiene un conocimiento de todas sus pasiones, y si las conoce, las puede dominar; y al lograrlo *siempre* será capaz de *ver* la *verdad práctica* como imagen *efectiva* de la situación en concreto (de esto se infiere que la realidad social es razonablemente práctica). Este *ver* no es, desde luego, un ver físico, sino un *ver* intelectual y, por lo tanto universal, que proviene del *escuchar* a la recta razón. Sólo escuchándola puede el hombre llegar a conocerse a sí mismo, y por esto se dice que el saber moral es un saber-se, un saber de sí mismo.

En consecuencia, no hay una “verdad práctica ideal” *dada* que se presente *ante* el hombre como si ésta le fuera ajena, o si estuviera como un objeto estrictamente *frente* al sujeto. La inmanencia de lo universal se revela, entonces, como la posibilidad de la *realización* de una *verdad práctica* intrínseca al hombre. Esto quiere decir que está en las manos del hombre el descubrimiento de esta verdad. Dicho descubrimiento se logra mediante el concepto práctico de la experiencia, sólo a partir del cual se puede hablar de la *realización* del saber moral y su expresión efectiva en el obrar. No hay preeminencia sino simultaneidad: en el recto obrar se *realiza* la prudencia, y mediante esa prudencia se *perfecciona* el recto obrar en las situaciones subsiguientes.

e) El “todo” es la forma *efectivamente práctica* que implica considerar *siempre* todas las situaciones con sus circunstancias como el momento de la acción, en la que el sujeto-agente se considera a *sí mismo* en el obrar; esto es, que *el hombre, todo él, está por completo implicado en toda acción*. Esta completud, esta totalidad y unidad autorreferencial sujeto-agente es la figura *realmente práctica* de la universalidad inmanente.

3. La insuficiencia del positivismo para desarrollar las ciencias del hombre

a) El positivismo es insuficiente para desarrollar las ciencias del hombre porque no es capaz (ni quiere, ni le conviene) reconocer al sujeto-agente de la ciencia. El positivismo posee una visión idealista (traducida en un realismo ingenuo) de que existe algo así como una “Ciencia” y que el hombre participa de ella, cuando en realidad es lo contrario: es el hombre el que históricamente supone un paradigma cuando hace ciencia. De aquí se sigue que ni siquiera la ciencia se salva de ser un saber provisional, pues un paradigma se ve al rato (¡mucho rato por cierto!) reemplazado por otro. Entonces, si esto es así, si toda forma de hacer ciencia depende de un *constructo social*, no se puede negar por consiguiente al sujeto-agente de esta forma. Y si este argumento apela a la finalidad (al *τέλος*), se llegará a la realización de que la ciencia la hace el hombre para el hombre, pues ¿para *quién* más podría ser? El hecho de mencionar que la ciencia (cualquier forma) esté hecha para el hombre designa la importancia del pensamiento emancipador, que con una razón práctica y crítica vela, desde la responsabilidad social, por lo mejor y más conveniente para el hombre.

b) La racionalidad que se implica con lo productivo, desde una perspectiva aristotélica, es una racionalidad que establece unos estándares de *producción* (*ποίησις*) predeterminados y fijos, invariables, generalizables y aplicables a toda forma de desarrollo productivo (o científico en el caso de la época contemporánea). Desde esta perspectiva, el intento, por parte de los planos productivo y poético de constituirse a sí mismos en un único método y verdad que exprese una fija imagen del mundo de la racionalidad instrumental, atenta contra el recorrido histórico de una verdad que no se contiene en sí misma sino que se expresa como resultado del enriquecimiento de la tradición. Por eso dice Gadamer que la teorización de lo que antaño fuera práctico moral deviene en la pérdida del contenido de la verdad. Pretender desarrollar una verdad y un método fijo y universal es atentar contra el contenido histórico mismo, el cual se manifiesta en el enriquecimiento de una verdad inacabada.

c) Aunque la forma racional instrumental sea realmente efectiva en lo relacionado con el “porvenir” de las ciencias, sigue siendo igualmente ciega si no se da al interior de un marco que exija una estrecha relación entre medios y fines; esto es, que no es posible hablar de unas ciencias del hombre cuyo desarrollo se dé al margen de una serie de implicaciones morales; pues el campo de lo moral, ciertamente, alberga dentro de sí la estrecha relación medios-fines, donde los medios contienen ya, desde un inicio, el elemento constitutivo de la realización del fin y considera, por lo tanto, si acaso este elemento es conveniente para tal fin. En última instancia, la consideración de la relación medios-fines es propia de un dinamismo tan contingente como la realidad de los actos humanos, en los cuales se desarrolla lo más importante: la vida del hombre.

En la ciencia práctica el medio y el final se identifican, el final no es diferente del medio, ni se puede entender un medio sin el final puesto que éste *ya* es un final en sí mismo, hay una *unidad práctica*. En el positivismo, por el contrario, no hay dicha unidad, sino una ruptura práctica consistente en la ausencia de identidad en la relación entre el medio y el fin. El medio de des-realiza, se enajena, mientras que el fin se realiza desde unos presupuestos previos, rígidos y pre-determinados que no consideran lo prácticamente contingente, sino su ejecución sean cuales sean las circunstancias.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno. T, Horkheimer. M, *La sociedad. Lecciones de sociología*, tr. Mazía. F, Cusien. I, Proteo, Buenos Aires, 1969.
- Adorno. T, “Sobre la lógica de las ciencias sociales” en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, tr. Muñoz. J, Grijalbo, Barcelona-México, 1973.
- Arendt. H, *La condición humana*, tr. Gil. R, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Aristóteles, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. Bywater. I, Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Aristóteles, *Aristotelis politica*, ed. Ross. W.D, Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Aristóteles, *Aristotle’s metaphysics*, ed. Ross. W.D, Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, tr. Pallí. J, Gredos, Madrid, 1985.
- Aristóteles, *Metafísica*, tr. Calvo. T, Gredos, Madrid, 1994.
- Aristóteles, *Política*, tr. García. M, Gredos, Madrid, 1988.
- Aubenque. P, “El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la ética” en *Revista Laguna*, 2004.
- Aubenque. P, *La prudencia en Aristóteles*, tr. Torres. M.J, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1999.
- Badiou. A, *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, tr. Cerdeiras. R, Herder, México, 2004.
- Carbonell. C, “Aristóteles imagina “lo que es”. Dialéctica y phantasia en el origen del conocimiento” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* (Vol. 71, número 267), Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2015.
- Carbonell. C, *Movimiento y forma en Aristóteles*, EUNSA, Navarra, 2007.
- Carbonell. C, “Phantasia Logistiké en la configuración del deseo en Aristóteles” en *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía* (Vol. LXII, número 152), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013.
- Carnap. R, *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* en Ayer. A, *El positivismo lógico*, FCE, Madrid, 1993.
- Cicerón. M.T, *De Officiis*, Librería de la viuda de Hernando (1893), Universidad de Harvard, digitalizado en 2008.
- Comte. A, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 1980.
- D’ Agostini. F, *Analíticos y continentales*, tr. Pérez. M, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000.
- Dilthey. W, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid, 1980.
- Durkheim. E, *Las reglas del método sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1976.
- Ferraris. M, *Historia de la hermenéutica*, tr. Pérez. J, Akal, Madrid, 2000.

- Finnis. J, *Ley natural y derechos naturales*, tr. Orrego. C, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.
- Finnis. J, *Natural law and natural rights*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Foucault. M, *Las palabras y las cosas*, tr. Frost. E, Siglo veintiuno, Argentina, 1968.
- Gadamer. H, *Verdad y Método*, Ediciones sígueme, Salamanca, 2005.
- Gadamer. H, *Verdad y Método II*, tr. Olasagasti. M, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010.
- Gadamer. H, *Wahrheit und Methode*, Die Deutsche Bibliothek, Tübingen, 1990.
- Gutiérrez. G, *Metodología de las ciencias sociales-II*, Harla, México, 1986.
- Habermas. J, *Conocimiento e interés*, en Seiffert. H, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Herder, Barcelona, 1977.
- Habermas. J, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1998.
- Heidegger. M, *Ser y Tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, tr. Rivera. J, 1997.
- Horkheimer. M, Adorno. T, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, tr. Sánchez. J, Trotta, Madrid, 1994.
- Horkheimer. M, *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Hume. D, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. Viqueira. V, Libros en la red (Edición electrónica), Diputación de Albacete, 2001.
- Inciarte. F, “Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles” en: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, s.f.
- Jaeger. W, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, tr. Roces. W, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- Kuhn. T, *La estructura de las revoluciones científicas*, tr. Contin. A, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Levinas. E, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. Pintor. A, Ediciones sígueme, Salamanca, 2011.
- Liddell. H.G, Scott. R, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, 1940.
- Llano. A, *La vida lograda*, Editorial Ariel, Barcelona, 2002.
- Mardones. J.M, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Nietzsche. F, *Aurora*, M. E. Editores, Madrid, 1994.
- Nogueira. L, *Metodología de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 2005.
- Ockham. G, *Suma de lógica*, tr. Flórez. A, Editorial Norma, Bogotá, 1994.
- Popper. K, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1973.

Reale. G, Antiseri. D, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Editorial Herder, Barcelona, 1988.

Ricoeur. P, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI editores, México, 2009.

Vigo. A, *Racionalidad práctica. Alcance y estructuras de la acción humana*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2010.

Volpi. F, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo” en: *Anuario filosófico*, Padova, 1999.

Weber. M, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, en Bourdieu. P, *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

Wieland. W, *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, tr. Vigo. A, Biblos, Buenos Aires, 1996.

Wittgenstein. L, “Tractatus lógico-philosophicus” en *Wittgenstein I*, tr. Muñoz. J, Reguera. I, Editorial Gredos, Madrid, 2009.